اشاعت نمبر: ۱۴۵

القول المختار في مسائل القدوري والاختيار

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر 'سال دوم'، کے طلبہ کا سندی مقالہ

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۴۵

القول المختار في مسائل القدوري والاختيار

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر' سال دوم' کے طلبہ کا سندی مقالہ

مرتب

مفتی بہاء الدین دہلوی، متعلّم تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

- کتاب کا نام: القول المختار فی مسائل القدوری و الاختیار
- مرتب: مفتی بہاء الدین دہلوی، متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر
- حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم (بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)
- زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی
- سن اشاعت: جمادی الاولی ۱۴۳۹ھ مطابق فروری ۲۰۱۸
- اشاعت نمبر: ۱۴۵
- ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR

AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.

GUJARAT. INDIA. 392150

TEL : 02644-220786

jamiahjambusar@gmail.com

فہرست مضامین

افتتاحیہ

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ!

حضرات فقہاء کرام کی خصوصیت ہے اور یہی ان کے حق میں وجہِ فضیلت ہے کہ وہ احکام کے استنباط اور استخراج میں نصوص کو بنیاد بنانے کے ساتھ یعنی حق اللہ کو مقدم رکھتے ہوئے بھی مصالح انسانی کا بھی خوب خیال رکھتے ہیں۔ اختلافاتِ فقہاء کے من جملہ اسباب کے ایک امر مذکور بالا یعنی مصالحِ انسانی کی رعایت بھی ہے۔ اور جملہ مذاہبِ فقہ کی بہ نسبت فقہ حنفی میں اختلافِ اقوال کی کثرت بھی مشہور ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ رفتہ رفتہ فقہِ حنفی میں امام صاحب کے علاوہ صاحبین کے اقوال بھی مذہب کا حقیقی حصہ بن گئے، اور اسی لیے بعد کے فقہاء کو ان اقوال میں متعدد اصول وضوابط کے ذریعہ ترجیح وتصحیح کی ضرورت پیش آئی۔

حقیقت یہ ہے کہ کثرتِ اقوال اور ان میں ترجیح وتصحیح کا عمل؛ فقہ حنفی کا کمزور پہلو ہوسکتا تھا، مگر فقہاءِ احناف؛ خصوصاً طبقۂ اصحابِ ترجیح کی گراں قدر خدمات نے اس کمی کو خوبی سے بدل دیا۔ اور یہی اختلاف اور اقوال؛ دلیل و برہان، ضرورت و حاجت اور عرف و عادت کے مطابق فقہ حنفی کے تمام زمان ومکان میں مستحکم ہونے کا سبب بن گئے۔

فقہ حنفی کے تمام متون اور مطولات میں؛ جہاں کہیں ائمہ احناف کا اختلاف مذکور ہے، وہاں معمول بہ اور مفتی بہ قول کی نشاندہی نہیں ہوتی، بعض کتب میں اس کا اہتمام ہوتا ہے اور بعض میں نہیں، جب کہ بعض کتب کا خاص مقصد ہی مفتی بہ قول کی نشاندہی کرنا ہے۔ بہر حال جن کتابوں میں اس کا اہتمام نہیں کیا گیا ایسی کتابیں بایں معنی اس کام کی محتاج تھیں کہ خاص ان کتابوں میں مذکور اقوال میں مفتی بہ قول کی تعیین ان ماٰخذ کو سامنے رکھ کر کردی جائے، جن کی تالیف کا مقصد ہی ترجیح وتصحیح کا تعین تھا۔

چوں کہ امام ابوالحسن احمدؒ کی 'القدوری' درسِ نظامی کا حصہ اور مدارس میں متداول ہے، اسی طرح علامہ ابوالفضل عبداللہ بن محمود موصلی کی 'الاختیار فی تعلیل المختار'- جو ان کے خود کے

متن 'المختار للفتوی' کی شرح ہے۔بھی کہیں نہ کہیں فقہ حنفی کی تدریس میں شامل نصاب ہے، اور ہم نے بھی جامعہ میں جدید پنج سالہ نصاب میں 'المختار' کو شامل نصاب کیا ہے، اس لیے مناسب سمجھا کہ 'قدوری' اور 'الاختیار' میں مذکور امام صاحب اور صاحبین کے اختلافات میں مفتی بہ قول کی نشان دہی کرنے کا کام بطور 'سندی مقالہ' تدریب الافتاء سال دوم ۱۴۳۸ھ کے طالب علم عزیزم مولوی مفتی بہاء الدین بن علاء الدین دہلوی سلمہ کے سپرد کیا جائے۔

الحمد اللہ آں عزیز نے محنت ولگن سے اپنا وقت اس کام کے لیے صرف کیا اور 'قدوری' و 'الاختیار' کے اکثر ابواب کے اختلافی مسائل تک اپنا کام پہنچانے کی کوشش کی ہے۔

کوئی چاہے تو استفادہ کر سکے اس غرض سے اس طالب علمانہ کاوش کی طباعت کا فیصلہ کیا گیا ہے، اس سے حوصلہ افزائی پیدا کرنے کے علاوہ خود اعتمادی کی آبیاری کرنا بھی مقصود ہے۔ اس نوع کے دیگر مقالے جامعہ سے شائع ہوتے رہتے ہیں، اور ان کے افتتاحیہ میں لکھتا رہا ہوں کہ:

مذکور مقالہ میں فقہی نوعیت سے یا ترتیب وتبویب اور جمع وتالیف کے اعتبار سے اگر کوئی فروگذاشت نظر آئے یا کچھ کہنے کی ضرورت ہو تو عاجزانہ عرض ہے کہ جو کوئی، جو کچھ تنبیہ واصلاح فرمائے گا، ہم اس کے ممنون اور وہ ہمارا مشکور ہوگا۔

جامعہ کی وساطت سے احقر اور تمام وابستگان اللہ تعالی کے شکر گذار ہیں کہ اللہ تعالی نے اس ذریعہ سے مختلف النوع خدمات کی توفیق بخشی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالی علم وعمل نیز فکر ونظر کے مختلف میدانوں میں جامعہ کی موجودہ خدمات کو قبول فرما کر مزید خدمات کی توفیق بخشے۔آمین۔

مفتی احمد دیولوی
بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریظ

حامدا و مصلیا و مسلما

امام ابوالحسن احمد قدوریؒ (م۴۲۸ھ) کی المختصر للقدوری اور علامہ ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود الموصلی (م۶۸۳ھ) کی الاختیار لتعلیل المختار؛ یہ دونوں کتابیں فقہ حنفی میں بڑی اہمیت کی حامل اور مذہب کی معتبر کتب میں شامل ہیں، اول الذکر تو متونِ معتبرہ میں شمار ہونے کے ساتھ ساتھ حنفی مکتب کے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور صدیوں سے اس سے استفادہ کا سلسلہ جاری ہے، جب کہ 'الاختیار' کا متن 'المختار' بھی مذہب کا متنِ معتبر ہے اور بعض مدارس کے نصاب کا جزو ہے، اور بیانِ مسائل میں خصوصی اسلوب وترتیب کے لحاظ سے اگر قدوری سے آگے نہیں، تو اسکے ہم پلہ ضرور ہے۔

مذکورالصدر دونوں کتابوں میں ذکر کئے گئے، بیش تر مسائل غیر اختلافی ہیں؛ مگر اختلافی مسائل کی تعداد بھی بڑی ہے، چوں کہ متون میں اختصار ملحوظ ہوتا ہے، اور شروح میں عموماً حل کتاب کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے، جس کے سبب اختلافی مسائل میں ائمۂ احناف کے اقوال نقل کرنے کے بعد مفتی بہ اور راجح قول کی نشاندہی کا خاص اہتمام ان کتابوں میں نہیں کیا گیا ہے، حالاں کہ اس کی طلبہ کو عموماً اور اصحاب فقہ وفتاوی کو خصوصاً ضرورت تھی۔

پیش نظر کتاب القول المختار فی مسائل القدوری و الاختیار میں اس ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے، ابتدائی مرحلہ میں صرف اختلافی مسائل میں ائمہ احناف کے اقوال میں سے قول راجح کی تعیین کا کام جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء (۱۴۳۸ھ) کے ایک طالب علم ''مفتی بہاء الدین دہلوی'' سلمہ اللہ تعالی وعافاہ کے سندی مقالہ کے طور پر شروع کروایا گیا، جس کو موصوف نے جامعہ کے مؤقر و باتوفیق استاذ حدیث وفقہ برادر مکرم مولانا فرید احمد صاحب

کاوی زید مجدہ کی زیر تربیت انجام دیا، کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کو تیار کرنے میں بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے، اور امید ہے کہ آں عزیز محنت کے اس نہج کو جاری رکھتے ہوئے، دونوں کتابوں کے باقی ماندہ مسائل کے سلسلہ میں بھی اقوال راجحہ کی تعیین کر کے اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچائیں گے۔ واللہ الموفق

اللہ تعالی اس محنت کو قبول فرمائے اور ان کے اپنے لیے، ان کے والدین، مادر علمی اور اساتذۂ کرام کے لیے سرخروئی کا باعث اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔

آمین یا رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی رسول اللہ

کتبہ:

مفتی اسجد دیولوی

۱۰/ جمادی الاول ۱۴۳۹ھ

باسمہ تعالی

تمہید

مذاہبِ اربعہ میں یہ بات عام ہے کہ صاحبِ مذہب کی طرف منسوب ہونے کے باوجود ان مذاہب میں ان کے متبعین کے اقوال بھی شامل کیے جاتے ہیں اور بہت سے مسائل میں امامِ مذہب کے قول کے برعکس ہوتے ہوئے بھی متبعین کے اقوال راجح قرار دیے جاتے ہیں۔ فقہ حنفی میں یہ بات اور بھی زیادہ ہے، اپنی ابتداء کے اعتبار سے ہی یہ ایک طرح 'شورائی فقہ' ہے اور بقاء کے اعتبار سے تو یہ اصحابِ ثلاثہ کے اقوال کے مجموعے کا ہی نام ہے۔ اس صورتِ حال سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ معمول بہ مذہب اور مفتی بہ قول کی تعیین مذہب حنفی میں کس قدر اہم کام ہیں۔

جو کتابیں مذہب میں متن کی حیثیت رکھتی ہیں ان میں عموماً 'مذہب' یعنی معمول بہ اور مفتی بہ قول ہی مذکور ہوتا ہے، اور یہی اس کے متن ہونے کا تقاضا ہے۔ پھر بھی بہت سے مواقع پر مختلف مقاصد کے پیش نظر متون کے مصنفین دیگر اقوال بھی ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں یہاں بھی مفتی بہ قول کی تعیین کی ضرورت پیش آتی ہے۔

امام ابوالحسن احمد قدوریؒ کی کتاب: المختصر اور ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود الموصلی کی کتاب: المختار للفتوی؛ فقہ حنفی کے دو معتبر متون ہیں۔ المختصر للقدوری میں امام موصوف نے متعدد مواقع پر امام صاحب کے قول کے ساتھ صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کا اختلاف ذکر فرمایا ہے۔ جب کہ المختار میں علامہ موصلی نے فقط امام صاحب کا قول ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، البتہ جب خود ہی اس کی شرح 'الاختیار لتعلیل المختار' کے نام سے تالیف فرمائی تو اصحابِ احناف کے اختلاف کو انہوں نے بھی ذکر فرمایا ہے؛ مگر ان دونوں حضرات نے ان میں ترجیح، تصحیح یا مفتی بہ اور معمول بہ کی تعیین اور نشاندہی نہیں فرمائی ہے۔

فقہ حنفی میں یہ کام فقہاءِ احناف کے ایک اور طبقہ نے انجام دیا ہے، جنہیں ان کی خصوصی صلاحیت اور خدمت کے سبب 'اصحابِ ترجیح' کہا جاتا ہے۔ انہوں نے دائرۂ مذہب میں رہتے

ہوئے دلیل و مآخذ پر نظر رکھ کر اور ترجیح و تصحیح کے اصول متعین فرما کر مختلف اقوال میں ترجیح اور تصحیح کی تعیین فرما کر ایسی بہترین خدمت انجام دی کہ آج ان ہی حضراتِ فقہاء کی خدمت کے طفیل فقہِ حنفی أوفق للشرع ہونے کے ساتھ أرفق للحیاۃ کی خصوصیت کا حامل سمجھی جاتی ہے۔

فقہاء کی یہ خدمات اور ترجیح، تصحیح اور مفتی بہ کی تعیین مختلف مآخذ میں موجود ہیں، ہدایہ، بدائع وغیرہ میں دلیل و برہان کے ساتھ تو شامی وغیرہ میں اختصار کے ساتھ یہ ترجیحات موجود ہیں، لیکن خاص ان دونوں کتابوں کی قید کے ساتھ ان ہی کے ذکر کردہ اختلاف میں ترجیح کا کام بایں وجہ ضروری تھا کہ یہ دونوں کتابیں اپنی جامعیت اور اختصار کے سبب اس وقت مذہبِ حنفی کی تعلیم و تدریس میں اساسی کتب سمجھی جاتی ہیں۔ 'قدوری' تو عرب و عجم ہر دو جگہ رائج ہے، جب کہ مختار اور اختیار برصغیر میں نہ سہی، مصر و شام وغیرہ میں آج بھی قدوری ہی کی طرح رائج ہے۔

عام طلبہ کی عمومی ضرورت اور جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طالب علم کی خصوصی ضرورت و تربیت کے پیش نظر گذشتہ تعلیمی سال ۱۴۳۸ھ. میں تکمیل کرنے والے طالب علم عزیز مکرم مفتی بہاء الدین دہلوی سلمہ کو سندی مقالہ تحریر کرنے کے لیے یہی ذمہ داری تفویض کی گئی کہ المختصر للقدوری اور الاختیار میں مذکور اختلافی مسائل میں مفتی بہ، راجح اور صحیح قول کی تعیین کی جائے۔ اور تصحیح و ترجیح میں بھی پائے جانے والے اختلاف سے بچنے کے لیے علامہ مرغینانی کی 'ہدایہ' اور علامہ شامی کی 'ردالمحتار' کو بطور بنیادی مآخذِ تصحیح متعین کیا گیا۔

الحمدللہ موصوف نے بڑی محنت اور مستعدی سے یہ کام انجام دیا ہے۔ اللہ تعالی ان کی خدمت کو قبول فرمائے، آئندہ انہیں علمی و تحقیقی سفر کو جاری رکھنے کے مواقع میسر فرمائے اور ان کے علمی و عملی مستقبل کو تابناک بنا کر ان کے والدین، مادرِ علمی، اساتذہ اور محسنین کے حق میں صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

۱۸ جمادی الاولی ۱۴۳۹ھ/ مطابق ۵ فروری ۲۰۱۸ء

مقدمہ

فقہ حنفی کے معتبر و غیر معتبر مآخذ و مصادر اور اقوال وروایات میں فرق وتمیز کے ضوابط وقواعد

أحمد بن محمد نصیر الدین النقیب

کی کتاب

المذهب الحنفی، مراحله و طبقاته ضوابطه و مصطلحاته خصائصه و مؤلفاته

کی فصل ثالث

ضوابط التمییز بین الکتب والأقوال المعتبرة و غیر المعتبرة فی المذهب الحنفی

کا خلاصہ

کسی بھی مفتی اور قاضی کے لیے یہ ضروری ہے کہ کتب معتبرہ اور غیر معتبرہ کا فرق کرے اور معتبر کتابوں پر ہی اعتماد کرے؛ بلکہ کتب معتبرہ میں بھی جہاں متعدد اقوال ہوں، ان اقوال میں معتمد اور مفتی بہ قول کی تعیین اور شناخت بھی بہت ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہب حنفی میں لکھی گئی کتابیں بھی دیگر مذاہب کی کتب کی طرح ایک انسانی اجتہاد اور کاوش ہے جو قوت وضعف اور صحت وخطاء پر مشتمل ہوسکتی ہیں۔اس لیے مفتی، قاضی اور کسی فقہی مسئلہ پر بحث کرنے والے شخص کے لئے ان میں قوی،ضعیف اور صحت وخطاء کی تمیز کئے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں۔ بنا بریں علماء مذہب کے یہاں یہ امر مسلم ہے کہ علمی تحقیق، فتوی دینے اور فیصلہ کرنے میں کتب معتبرہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔اور بدون اس کے جو کوئی بات کہی جائے گی وہ قابل اعتماد نہ ہوگی۔

علامہ عثمانی فرماتے ہیں :مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ مذہب کی معتبر کتابوں پر ہی

اعتماد کرے کتب غیر معتبرہ میں منقول اقوال کا سہارا نہ لے۔(اصول الافتاء وآدابہ:۱۷۴)

علامہ لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ مفتی کو چاہئے کہ وہ ہر کتاب پر اعتماد نہ کرے بلکہ کتب معتبرہ کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کرے۔(النافع الکبیر:۲۶)

اگر چہ یہ کام بڑا دشوار ہے، لیکن اس کے باوجود متاخرین علماء مذہب نے بڑی جانفشانی سے کتب معتبرہ اور غیر معتبرہ میں تمیز کرنے کے لئے اس کے اوصاف وضوابط کی ایسی حد بندی فرمائی ہے جس کی رعایت کرتے ہوئے فقہی مسئلہ پر بحث کرنے والا شخص بڑی آسانی سے دونوں میں تمیز کرسکتا ہے۔

اس موقع پر اختصار کے ساتھ پہلی دو فصلوں میں غیر معتمد اور معتمد کتابوں کے متعلق کچھ ضوابط اور معلومات پیش کی جاتی ہیں۔اور تیسری فصل میں قول راجح کی تمیز کرنے کے ضوابط مختصراً ذکر کیے جارہے ہیں۔

فصل اول : مذهب حنفی کی غیر معتمد کتب

کتب کے غیر معتبر ہونے کے تین اسباب ہیں:

(۱) خود کتاب ہی اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

(۲) مؤلفِ کتاب اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

(۳) کتاب اور مؤلف کتاب دونوں ہی اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

<u>فرعِ اول: خود کتاب کا غیر معتبر ہونا۔</u>

اس کی دوصورتیں ہیں:

[1] جن اسباب کی بناء پر کتاب غیر معتبر ہوئی ہے، وہ اسباب کتاب سے جدا نہ ہو سکتے ہوں ۔ ہاں دوسرے خارجی طریقے سے ان اسباب کو جدا کرنا ممکن ہو؛ مثلا شرح لکھ کر یا اسی کتاب کو شرح میں بدل کر ان اسباب کو واضح کیا جاسکتا ہو۔

[2] کتاب کو غیر معتمد بنانے والے اسباب کتاب سے جدا بھی کیے جاسکتے ہوں، اور

کتاب سے ان اسباب کے زائل ہونے کے بعد نفس کتاب پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے۔

پہلی قسم یعنی براہِ راست کتاب کو غیر معتبر قرار دینے والے اسباب پانچ ہیں:

◆ ضعف کتاب۔

یعنی کسی معتبر عالم نے اس کتاب کو ضعیف یا غیر معتبر قرار دیا ہو۔

جیسے دولتِ عثمانیہ کے ایک عالم فخر الدین یحی بن عبداللہ رومی کی کتاب مشتمل الأحکام فی الفتاوی الحنفیة۔ علامہ برکلی نے اسے کتب واہیہ ضعیفہ میں شمار کیا ہے۔ (کشف الظنون (لحاجی خلیفۃ: ۱۶۹۲/۲)

نیز علامہ لکھنوی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ (النافع الکبیر: ۲۹)

◆◆ ایسا اختصار جس سے بات سمجھنا مشکل ہو۔

کتب فقہ میں کئی کتابیں ایسی ہیں جن کی جلالت شان اور ان کے مؤلفین پر اعتماد میں کوئی شک نہیں، لیکن ان کتابوں میں ایسا اختصار پایا جاتا ہے جس سے بات سمجھنے میں بڑی دشواری اور غلطی ولغزش کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے علماء نے ان کتابوں سے بھی فتوی دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

جیسے: الاشباہ النظائر، الدر المختار، شرح تنویر الابصار، النہر الفائق اور رمز الحقائق، وغیرہ؛ (شرح عقود المفتی: ۱۳/۱۲)

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان سے اس وقت تک فتوی نہیں دیا جائیگا جب تک گہری نظر اور غور وفکر سے کام لیتے ہوئے ان کے مأخذ ومراجع اور شروحات وحواشی کا مطالعہ نہ کرلیا جائے، پھر اس کے بعد اگر مفتی کو ان کتابوں کی مراد یقینی طور پر سمجھ میں آجائے تو ان سے فتوی دینے میں کوئی حرج نہیں۔

◆◆◆ کتاب کا ضعیف اقوال وروایات پر مشتمل ہونا۔

بسا اوقات کتاب ضعیف اقوال وروایات اور شاذ ونادر مسائل پر مشتمل ہونے اور بغیر تصحیح وتفتیش کے مدون ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہوجاتی ہے۔

اوراس کی وجہ مؤلف کا تفتیش ومراجعت پر قادر نہ ہونا، یا بوقتِ تالیف جن مراجع پر اعتماد کیا ہو ان کی تمام باتیں بلا تحقیق نقل کر دینا یا نقل وروایت میں تساہل برتنا۔ اس سبب کی وجہ سے بسا اوقات ایک جلیل القدر فقیہ کے فتاوی بھی، اصول وقواعد اور فقہ میں رسوخ اور جلالت کے باوجود غیر معتبر شمار کیے جاتے ہیں۔

جیسے علامہ ابن نجیمؒ کے فتاوی، علامہ زاہدی کی قنیہ، علامہ فضل اللہ ملتانی کی فتاوی صوفیہ، علامہ طوری کی فتاوی طوری وغیرہ۔

ان کتابوں میں ضعیف روایات کے ساتھ ساتھ صحیح روایات بھی موجود ہیں، لہٰذا جو روایت اقوالِ صحیحہ، اصول شرعیہ کے ماتحت آتی ہو اور مذہب کی معتمد اور معروف کتابوں میں وارد مضمون کے موافق ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا اور اگر اس میں کوئی ایسی بات ہو جو دوسری معتمد کتابوں میں نہ ہو تو اس پر توقف کیا جائے گا۔ تنہا اسی پر اعتماد کر کے فتوی نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اس کے مأخذ کا علم نہ ہو جائے۔

علمی بحثوں میں خالص ایسی کتابوں پر اعتماد نہ کیا جائے، تاکہ اقوال صحیحہ وضعیفہ میں خلط واقع ہونے، نیز مذہب کی طرف غلط رائے کی نسبت ہونے میں یا مرجوح کو راجح قرار دینے میں خطاء کا احتمال ہی نہ رہے۔

◆◆◆◆ کتاب کا فقہ کے علاوہ کسی اور فن میں ہونا۔

کبھی کتاب علم تصوف، علم اسرار شریعت، ادعیہ واذکار، تفسیر اور حدیث کے موضوع پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، ان میں فقہی مسائل ضمناً ذکر کیے جاتے ہیں اور عام طور پر مؤلف تالیف کے وقت خالص فقہی کتاب کی مراجعت نہیں کرتے جس کی بناء پر ان میں بہت سی مرتبہ غلطیاں ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے بعض کتابیں یہ ہیں علامہ عینی کی 'عمدۃ القاری'، ابن ملک کی 'مبارق الازھار' ملا علی قاری کی 'مرقاۃ المفاتیح' وغیرہ۔

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان کے مسائل اگر فقہ کی معروف اور معتمد علیہ کتب کے

مخالف ہوں تو ان کے مؤلف کے جلیل القدر ہونے کے باوجود بھی ان پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

ہاں جن کتابوں کو مسائل فقیہہ سے قوی اور واضح تعلق ہو اور وہ غیر فقہ کی دیگر کتب کی طرح نہ ہو تو خالص کتب فقہیہ کے زمرے میں نہ ہونے کے باوجود اس کے مسائل فقہیہ پر اعتبار کرنا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا درست ہے۔

جیسے علامہ جصاص رازی کی 'احکام القرآن' اور علامہ طحاوی کی 'شرح معانی الآثار' وغیرہ

◆◆◆◆◆ کتاب کا غلط عقائد پر مشتمل ہونا۔

مذہبِ احناف کی فقہی کتابوں میں عام طور پر عقائد سے بحث نہیں کی جاتی، ہاں کچھ مسائل ذکر ہوتا ہے، چنانچہ اگر ان میں عقائد کی کمی یا غلطی دکھائی دے جیسے اعتزال وغیرہ تو اس کتاب کی حیثیت کم ہو جائیگی اور ضرورت کے وقت بھی اس سے بچا جائے گا اور تعامل کے موقع پر بھی مناسب یہ ہے کہ اس پر عمل نہ کیا جائے، سوائے پختہ عالم اور عارف کے، جسے اس جیسی گمراہی میں گمراہ ہونے کا خوف نہ ہو۔

دوسری قسم یعنی بالواسطہ کتاب کو غیر معتمد کرنے والے اسباب درجِ ذیل ہیں:

یہ اسبابِ ضعف کتاب کے ساتھ لازم نہیں ہوتے اور ان کو کسی طرح علیحدہ اور ختم بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ کل پانچ اسباب ہیں:

◆ کتاب کا نادر اور نایاب ہونا۔

فقہ کی بہت سی کتابیں ایسی ہیں جو زمانۂ ماضی میں معروف تھیں، مگر اب وہ ناپاب ہو چکی ہیں، نہ ہی ان کا کوئی طبع شدہ نسخہ موجود ہے اور نہ کوئی مخطوطہ۔

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ مفتی ان پر اعتماد کرنے میں جلد بازی نہ کرے، جب تک کہ یہ بات مؤکد نہ ہو جائے کہ یہ مطلوب کتاب ہی ہے، اس لئے کہ بہت سی ایسی کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں جو نایاب تھیں اور ناشرین کتب بعض کتابوں یا انکے کچھ مخطوطہ نسخوں کی مدد سے یہ کتابیں شائع کر رہے ہیں جن میں کتاب یا صاحبِ کتاب کے عنوان سے بہت سی غلطیاں ہیں۔

البتہ وہ کتابیں جو علماء کی مکمل تحقیق اور تصحیح کے بعد شائع ہوئیں ہیں ان پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

جیسے: 'المحیط البرھانی' ۔اب ریاض کی 'جامعۃ الامام محمد بن سعود اسلامیہ کی المعہد العالی اللقضاء'' سے دس رسائل کے ماتحت اس کی تحقیق مکمل ہو چکی ہے۔

◆◆ کتاب کا غیر معروف ہونا۔

فقہاء نے مذہبِ حنفی کی غیر معروف کتابوں سے فتوی دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں ''اگر ہم نے ہمارے زمانے میں بعض بعض نادر نسخوں کو پالیا تو ان میں مذکور مسائل کی نسبت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی طرف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ ہمارے زمانے میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہے اور نہ رائج، ہاں اگر ایسی نادر کتابوں میں مذکور مسائل کسی معروف و مشہور کتاب میں بھی منقول ہوں، جیسے ہدایہ، مبسوط وغیرہ تو ان پر اعتماد کیا جائے گا۔''

◆◆◆ نسخوں میں کتابت اور طباعت کی بکثرت اغلاط۔

جن کتابوں کی طباعت توجہ اور اہتمام کے بغیر ہوئی ہے ان میں طباعت کی غلطیاں بہت زیادہ ہوتی ہیں، اور بہت سی مرتبہ عبارت کو سمجھنے میں دشواریاں پیش آتی ہے حتی کہ معنی و مراد تک بدل جاتے ہیں۔

جیسے فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی کتاب النوازل کی بعض مطبوعات، علامہ عینی کی بنایہ شرح ہدایہ، علامہ تقی عثمانی کے بقول یہ دونوں کتابیں بہت سی طباعتی اغلاط پر مشتمل ہیں، یہی حال مخطوطات کا بھی ہے کہ بعض مرتبہ ان میں کتابت کی غلطیاں بہت زیادہ ہوتی ہیں، ان جیسی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کی غلطیوں کی مکمل اصلاح ہو جائے یا باحث ان سے بچ سکتا ہو یا کتاب کا کوئی صحیح نسخہ مل جائے اور اس میں کوئی دوسرا عیب بھی نہ ہو تو وہ مذہب کی دیگر صحیح کتابوں کی طرح ہی ہے۔

◆◆◆◆ کتاب کا غیر واضح ہونا۔

کتابت اور الفاظ کا واضح نہ ہونا یا ایسے رسم الخط میں ہونا کہ بسا اوقات اس کا پڑھنا دشوار معلوم ہوتا ہو حتی کہ بعض جملوں کو قاری علی سبیل الظن ہی پڑھ پا رہا ہو۔

ایسی کتابوں کے متعلق افضل یہی ہے کہ کسی حکم کو ثابت کرنے اور اقوال و رائے کی مذہب کی طرف نسبت کرنے میں اس پر اعتماد نہ کیا جائے۔

◆◆◆◆◆ ترتیب میں سقوط و اضطراب۔

کتاب میں کچھ چھوٹ گیا ہو یا کوئی جملہ مٹا ہوا ہو (نہ پڑھا) جاتا ہو یا تقدیم و تاخیر بہت زیادہ ہو۔خاص کر مخطوطات میں ایسا اکثر ہوتا ہے۔اگر یہ صورتِ حال کتاب سے استفادہ میں بھی مخل ہو، تو اس کو ترک کر دینا اور اعتماد نہ کرنا ہی اولی ہے۔الا یہ کہ مطلوب جزء اس غلطی سے سالم ہو۔

<u>فرع ثانی: وہ اسباب جن کا تعلق مؤلف سے ہے۔</u>

یعنی کبھی کتاب قابل اعتماد ہوتی ہے، مگر مؤلف کی حالت کتاب کو مذہبِ حنفی کی غیر معتبر کتابوں کی فہرست میں شامل کر دیتی ہے، اور یہ تین اسباب میں سے کسی ایک کی بناء پر ہوتا ہے۔

(۱) مؤلف کا مجہول ہونا۔

(۲) مؤلف کے عقیدہ کا فاسد ہونا۔

(۳) مؤلف کا ضعیف ہونا۔

مؤلف کا مجہول ہونا: یہ پہلا سبب ہے۔اور جہالت کی دو قسمیں ہیں:

◆ مؤلف علی الاطلاق سرے سے علماً اور وصفاً؛ دونوں طرح غیر معلوم شخص ہو۔

◆◆ وصفا مجہول ہو۔

پہلی قسم جہالت کی سخت ترین قسم ہے، اس کی وجہ سے عموما کتاب سے استفادہ متعذر ہو جاتا ہے۔ یہ جہالت مطبوعہ کتابوں کی بہ نسبت مکتبوں میں موجود مخطوطات میں زیادہ پائی جاتی ہے۔ محققین نے ایسی متعدد کتابوں کے نام ذکر کئے ہیں، طوالت کے خوف سے ان کو ذکر نہیں

کیا جاتا۔

دوسری قسم مؤلف کا وصفاً مجہول ہونا۔

کبھی کتاب اس وجہ سے غیر معتبر ہوتی ہے کہ اس کے مؤلف کا حال معلوم نہیں ہوتا، کہ وہ قابل اعتماد فقیہ تھے یا اوسط درجے کے عالم یا محض ایک طالب علم یا متعلم (جو صحیح وضعیف ہر قسم کی باتیں جمع کرنے والے ہوتے ہیں۔)

ایسی کتابیں اگر چہ پہلی قسم کے مقابلے میں اچھی ہیں لیکن پھر بھی مؤلف مجہول ہونے کے سبب اس کی یہ تالیف مذہب حنفی میں قابل اعتماد نہیں سمجھی جائے گی۔ یہصورتِ حال بعض مطبوعہ کتب میں بھی پائی جاتی ہے، جیسے ''خلاصۃ الکیدانی''۔ کیدانی کون ہے معلوم نہیں۔ کبھی ان کی نسبت نوی صدی کے حنفی فقیہ 'لطف اللہ نسفی' کی جانب کردی جاتی ہے جو فاضل کیدانی سے مشہور ہے، لیکن ان کا بھی حال غیر معروف ہے، اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہے کہ اس میں بہت سی غلط روایات جمع کردی گئی ہیں۔ اسی طرح ''خزانۃ الروایات'' کے مؤلف بھی غیر معلوم ہیں، اگر چہ صاحب کشف الظنون نے اس کتاب کو قاضی جگن گجراتی کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ان کے حالات بھی معلوم نہیں (اور اس کتاب میں بھی غلط اور غیر معتمد روایات موجود ہیں)

اسی طرح ملا مسکین کی شرح کنز: یہ کتاب علمی مادے کی اعتبار سے بہت عمدہ ہے، لیکن اس کے مؤلف کے بارے میں زیادہ علم نہیں ہے۔

یہی حال قہستانی کی کتابوں کا ہے گر چہ وہ لوگوں میں متداول ہیں۔ مثلا ان کی ایک مشہور کتاب ''جامع الرموز'' ہے لیکن ان کے حالات بھی معلوم نہیں (کشف الظنون میں ملا عصام الدینؒ سے منقول ہے کہ یہ قہستانیؒ شیخ الاسلام ہروی کے شاگردوں میں سے نہیں تھے، بلکہ اپنے زمانے میں کتابوں کے تاجر تھے، نیز یہ اپنے ہم عصر علماء میں فقہ کے اعتبار سے کوئی شہرت بھی نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے اپنی اس شرح میں قوی اور ضعیف اقوال بغیر تصحیح و تحقیق کے جمع کردیے ہیں۔

(۲) مؤلف کے عقیدہ کا فاسد ہونا۔

اگراس کے عقیدہ کی خرابی صرف اس کی ذات تک محدود ہواوراس کی کتابوں میں اس کا کوئی اثر نہ ہوتو تنبہ اور بیدار مغزی کے ساتھ اس سے استفادہ ممکن ہے، اس لئے کہ بقول شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کے: بعض لوگ فصاحت اور حسن تعبیر میں اتنے ماہر ہوتے ہیں کہ تلبیس اور بدعت کواپنے کلام میں اس طرح داخل کرتے ہیں کہ قاری کواس کا شعور بھی نہیں ہوتا۔

جیسے صاحب کشاف وغیرہ کی بہت سی تفسیری باتیں لوگوں میں اس طرح رائج ہوگئیں ہیں کہ لوگوں میں اس کے باطل ہونے کا اعتقاد بھی نہیں۔وہ حنفی المذہب اور معتزل العقیدہ ہیں، اسی طرح نجم الدین زاہدی بھی معتزلی ہیں، اگرچہ فروعات میں حنفی مسلک کے پیروکار ہیں۔اور فقہ حنفی میں ان کی کئی کتابیں بھی ہیں۔

(۳) مؤلف کا ضعف۔

مذہبِ حنفی کے بہت سے علماء نے بعض مؤلفین کے ضعیف ہونے کی یا ان کی کتاب کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کی ہے، یا اس میں موجود ضعف کے نقاط پر کلام کیا ہے۔

پس اگر مذہب حنفی کے کسی معتبر عالم وفقیہ نے کسی مصنف یا کتاب کے ضعیف ہونے کی صراحت کی ہے تو اس کتاب سے استفادہ میں اس کا خیال رکھا جائے گا۔

جیسے علامہ زاہدی کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ وہ ضعیف روایات نقل کرتے ہیں، لہٰذا تفردات میں ان کی پیروی نہیں کی جائے گی۔

فرع ثالث: کتاب کے غیر معتبر ہونے کے وہ اسباب جو کتاب اور صاحب کتاب دونوں میں مشترک ہوں۔یعنی بعض کتابوں کے غیر معتبر ہونے کا سبب خود کتاب اور صاحب کتاب ہی ہوتے ہیں، اوراس کے چند اسباب ہیں۔

(۱) مؤلف کی جانب کتاب کی نسبت میں شک ہونا۔

بہت سی کتابیں ایسی ہیں جن کا کوئی صحیح مؤلف ہی معلوم نہیں۔کئی ایک کی جانب اس کی نسبت کی جاتی ہے۔کبھی تو غیر مؤلف کی جانب بھی کردی جاتی ہے، اوراس کی بھی کئی وجوہات ہوتی ہیں۔کسی کی غلطی سے کتاب دوسرے کی طرف منسوب ہوجاتی ہے۔کبھی اپنی کتاب کو

لوگوں میں مقبول بنانے کی غرض سے مصنف، کسی مشہور شخص کی طرف اس کی نسبت کر دیتا ہے۔ کبھی کتاب میں تحریر کردہ اپنی رائے کو ترویج دینے کے لیے مشہور مصنف کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔ کبھی دو شخصوں کے درمیان پائی جانی جانے والی کوئی اور مناسبت کی وجہ سے ایک کی کتاب دوسرے کی طرف منسوب ہو جاتی ہے۔

بہر حال کسی بھی کتاب سے استفادہ کرنے سے پہلے مؤلف کی جانب اس کتاب کی نسبت کی تحقیق کر لینا ضروری ہوتا ہے۔

جیسے ''کتاب المخارج والحیل'' امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ نسبت درست نہیں۔ علامہ تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی روایت منسوب کرنے والے سب لوگ مجہول ہیں اور بعض تو کذاب ہیں۔

علامہ کوثریؒ نے ''مناقب ابی حنفیۃ للذہبی'' پر اپنے حاشیہ کے صفحہ ۵۴ پر لکھا ہے کہ یہ کتاب الکذاب ابن الکذاب ابن الکذاب کی روایت ہے الخ) لہٰذا اس پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہے۔(اصول الافتاء وآدابہ:۱۸۲)

انہیں کتابوں میں سے ایک ''فتاوی عزیزیہ'' ہے، جو شیخ عبد العزیز محدث دہلوی کی طرف منسوب ہے حالانکہ یہ ان کی تالیف نہیں ہے، بلکہ ان کے بعد کسی غیر معروف شخص نے اس کو جمع کیا ہے، اور اس میں ایسے الحاقات بھی ہیں جن کی نسبت شیخ کی طرف درست نہیں لہٰذا جب تک اس کے مضمون کی کسی دوسری دلیل سے تائید نہ ہو جائے اس پر اعتماد درست نہیں۔

(۲) مرجوح یا خلافِ مذہب روایت کو راجح قرار دینا۔

اگر کتاب کے مؤلف نے اپنی کتاب میں مرجوح یا خلافِ مذہب روایت کو ترجیح دی ہو اور مذہب کے معتبر ائمہ میں سے کوئی اس قول کا قائل نہ ہو تو ایسی کتاب کو مذہب حنفی کی غیر معتبر کتابوں میں شمار کیا جائے گا اور اس کی ایسی آراء اور ترجیحات کی پیروی نہیں کی جائے گی۔ ہاں اگر وہ اہل ترجیح میں سے ہو، اور مشہود لہ بالفضل ہو تو ان کے تفردات کے سبب مسائل میں ان کی اور کتاب کی قدر و منزلت میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جیسے ہدایہ کی مشہور شرح فتح القدیر کے

مصنف محقق ابن ہمام۔ جو مذہب سے خارج اپنی غیر متبوع آراء کے باوجود ثقاہت اور مذہب حنفی میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔

ان جیسی کتابوں کا حکم بقول علامہ لکھنوی کے یہ ہے کہ تأمل اور غور وفکر کے بعد اصول اور کتب معتبرہ کی عدمِ مخالفت کا لحاظ کرتے ہوئے ان میں موجود صحیح باتوں کو لیا جا سکتا ہے۔ اور غلط اور غیر واضح مسائل کو چھوڑ دیا جائے گا، اور جو باتیں صرف انہیں کتب میں ہوں تو جب تک وہ کسی شرعی قاعدہ کے ماتحت نہ آجاوے اس پر توقف کیا جائے گا۔

فصل ثانی مذہب حنفی میں کتب معتمدہ کے ضوابط

کتب غیر معتبرہ کے اسباب کا جائزہ لینے کے بعد کتب معتبرہ کے ضوابط کو اختصاراً ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) اگر مؤلف فضل وکمال، نیکی، رسوخ فی العلم، اور فقاہت میں مشہود لہ بالفضل ہو تو ان کی کتب مذہبِ حنفی میں معتبر سمجھی جائے گی۔ سوائے اس کے کہ ان کی کتاب سے اس کا غیر معتمد ہونا ثابت ہوتا ہو۔

(۲) مؤلف کتاب نے اپنی کتاب میں صحیح، راجح اور مفتی بہ اقوال ذکر کرنے کا التزام کیا ہو اور واقعۃً بھی اسی کے مطابق ہو تو وہ مذہب میں متون کی حیثیت رکھتی ہے۔، جیسے مذہب کی مشہور متون مختصر القدوری، المختار وغیرہ۔

(۳) مذہب حنفی کے مشہور علماء کی تالیف شدہ وہ کتابیں جن کی نسبت اور روایت صاحب کتاب کی طرف صحیح ہو جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام طحاویؒ وغیرہم کی کتابیں۔

(۴) مذہب حنفی کی کتبِ معتمدہ کی شروحات وحواشی جن میں ضعیف مرجوح اور خارج عن المذہب مسائل کو راجح نہ قرار دیا گیا ہو، اور کسی معتبر عالم نے کتاب یا مؤلف کے ضعف کی صراحت نہ کی ہو، نیز وہ کتاب کے غیر معتبر ہونے کے دیگر اسباب سے بھی پاک ہو۔

(۵) کتاب کے غیر معتبر ہونے کے دیگر اسباب سے بھی خالی ہو۔ جیسے کتاب کا نادرو

ناپید ہونا، طمس وسقط، غیر واضح خط وکتابت وغیرہ سے خالی ہونا۔

فصل ثالث: فقہ حنفی میں قول راجح کی تمیز کرنے کے ضوابط

مذہبِ حنفی کے متعدد اقوال و روایات کا قوت وضعف پر مشتمل ہونا طالب علم اور فقہ پڑھنے والوں کے نزدیک امر مسلم ہے اور مذہب کی فقہی کتابیں اس کی شاہد ہیں۔اسی لیے علماءِ مذہب نے لازماً راجح اور صحیح قول کو اختیار کرنے اور مرجوح، ضعیف مرجوع عنہ اور مہجور اقوال کے مطابق عمل نہ کرنے اور فتوی نہ دینے کی تاکید فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اپنے عمل کرنے یا دوسروں کو فتوی دینے کے لئے علماء مذہب کے راجح اقوال کی پیروی کرنا ضروری ہے، بعض مواقع کو چھوڑ کر مرجوح اقوال پر عمل کرنا یا فتوی دینا جائز نہیں۔اور علماء نے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے۔

البتہ یہ امر کسی سے مخفی نہیں کہ تعارضِ آراء اور اختلافِ اجتہادات کے سبب مذہبِ حنفی کے راجح قول کی تعیین کر پانا بہت پیچیدہ عمل ہے۔اسی لیے مذہب کے معمول بہا اور راجح اقوال کو مرجوح اقوال سے الگ کرنے کے ضوابط وضع کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔

مذہبِ حنفی کی کتابوں میں ایسے بہت سے ضوابط مختلف مواقع پر ذکر کیے گئے ہیں جن کی روشنی میں ہم راجح اقوال کو مرجوح سے علیحدہ کر سکتے ہیں۔مثلاً کوئی قول کسی معروف امام کا ہو، معتبر مأخذ میں اس کا ذکر ہو یا اقوی دلیل کی جانب منسوب ہو؛ وغیرہ وغیرہ۔علامہ شامی نے اپنی منظوم عقود رسم المفتی اور اس کی شرح میں اس موضوع پر بہترین ضوابط جمع فرمائے ہیں۔ہم یہاں اس کو کچھ کمی بیشی کے ساتھ پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

یہ ضوابط کل چھ حصوں پر مشتمل ہیں:

(۱) قائل کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

(۲) باعتبار مآخذ قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

(۳) باعتبار دلیل قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

(۴)دیگر امور کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔
(۵)بعض مواقع پر غیر راجح کو اختیار کرنے کے ضوابط۔
(۶)مذہب حنفی کے مشائخ کی ترجیحات کے مابین رفع تعارض کے ضوابط۔

[1] باعتبار قائل کے قول راجح کو مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

بہت سی مرتبہ قائل کے مرتبے کو دیکھتے ہوئے یا اس کے صاحبِ ترجیح یا مذہب کے مشائخ میں سے ہونے کی وجہ سے بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے کل گیارہ قواعد ہیں:

(۱)اگر کسی مسئلے میں متقدمین اور متأخرین فقہاءِ حنفیہ کا ایک ہی قول ہو تو اس کو اختیار کرنا لازم ہے؛ مگر جب دو یا اس سے زائد اقوال اور روایات ہوں تو اصحابِ ترجیح نے جس قول کو ترجیح دی ہو وہ دوسرے اقوال پر مقدم ہوگا چاہے۔ وہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو یا کسی اور کا۔ ہاں جن حضرات کا شمار اصحابِ ترجیح میں سے نہ ہو ان کی ترجیح کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

اعلم بأن الواجب اتباع ما--ترجيحه عن أهله قد علما

یعنی اصحاب ترجیح نے جس قول کو راجح قرار دیا ہو اس کی پیروی لازم ہے۔

علامہ شامیؒ منظومہ کے آخر میں فرماتے ہیں:

ولا يجوز بالضعيف العمل -- ولا به يجاب من جاء يسأل

إلا لعامل له ضرورة -- أو من له معرفة مشهورة

یعنی ضعیف قول پر عمل کرنا جائز نہیں اور نہ ہی ضعیف قول سے کسی سائل کو جواب دیا جائے گا؛ البتہ اس میں سے وہ عمل کرنے والا مستثنی ہے جس کو مجبوری ہے یا وہ مفتی جس کو مہارت تامہ حاصل ہو۔

پس اگر کوئی شخص کبھی کسی ضرورت کے تقاضے سے ضعیف قول پر عمل کرے تو وہ ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ فقہاء نے مسافر کو اور اس مہمان کو جو شبہ سے ڈرتا ہے، اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے قول پر عمل کرے، ان کے نزدیک اگر کوئی شخص خواب دیکھے اور جب اسے بدخوابی کا احساس ہو تو عضو کو مضبوط پکڑ لے اور جب شہوت سست پڑ جائے تو چھوڑ دے تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک غسل واجب ہونے کے لیے منی کا شہوت کے ساتھ عضو سے نکلنا شرط ہے۔ حالاں کہ امام ابو یوسف کا یہ قول فقہِ حنفی میں راجح قول کے خلاف ہے۔ مگر علماء نے بوقت ضرورت اس کی اجازت دی ہے۔

اور اسی قبیل سے وہ مسئلہ ہے جو صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب مختارات النوازل میں ذکر فرمایا ہے کہ: جب خون تھوڑا تھوڑا زخم سے نکلے اور بہنے والا نہ ہو تو وہ ناقضِ وضو نہیں ہے، چاہے ،اس کی مجموعی مقدار بہت ہو۔ (آپ فتوی کیسے دیں: ۱۲۵)

(۲) صریح تصحیح التزامی تصحیح پر مقدم ہوگی۔ پس اگر مشائخ نے کسی قول کی صراحتاً تصحیح کی ہو تو وہ متون پر مقدم ہوگا، کیوں کہ متون کے اقوال التزاماً صحیح سمجھے جاتے ہیں۔

صریح تصحیح الفاظ ترجیح سے ہوتی ہے جیسے: ھو الصحیح ،الاصح، المعتمد، بہ یفتی؛ وغیرہ۔

اور التزامی تصحیح مؤلف کے انداز اور طریقے سے ہوتی ہے اور اسکی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) کتاب میں مذہب کے صحیح اقوال کو ہی ذکر کرنے کا التزام؛ جیسا کہ اصحاب متون کا طریقہ ہے۔ متون معتبرہ یہ ہیں: بدایۃ المبتدی، مختصر القدوری، المختار (الاختیار کا متن)، النقایۃ، الوقایۃ ،الکنز ،ملتقی الأبحر۔ (شرح عقود) (۲) قول راجح کو مقدم کرنا جیسے کہ قاضی خان نے اپنے فتاوی اور علامہ حلبی نے 'ملتقی الابحر' میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے (۳) قول راجح کی دلیل کو مؤخر کرنا جیسا کہ مبسوط میں علامہ سرخسی ، بدائع میں علامہ کاسانی اور ہدایہ میں علامہ مرغینانی نے کیا ہے۔ (۴) صرف قول راجح کی دلیل کو ہی ذکر کرنا (۵) دوسرے اقوال پر رد کرنا وغیرہ۔

نوٹ: صریح تصحیح کے لئے جو الفاظ ترجیح مستعمل ہوتے ہیں ان میں درجہ اور قوت کے

اعتبار سے فرق ہے۔

ان میں سب سے قوی 'علیه عمل الامة' ہے پھر 'علیه الفتوی' اور 'به یفتی' پھر 'الفتوی علیه' پھر 'هو الصحیح' پھر 'هو الأصح'۔ پھر باقی تمام الفاظ قوت تصحیح کے اعتبار سے برابر ہے۔ جیسے: هو المعتمد اور هو الاشبه ؛ البتہ ان میں جو اسم تفضیل کے صیغے ہوں گے وہ دیگر صیغوں کی بہ نسبت راجح ہوں گے۔

ان الفاظِ ترجیح میں سے 'صحیح' اور 'اصح' میں علماء کے ما بین اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان میں سے کونسا زیادہ قوی ہے۔ اس سلسلے کی مزید تفصیل: شرح عقود رسم المفتی اور اصول الافتاء للعثمانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۳) امام صاحبؒ کا قول مشائخ کی تصحیح وترجیح کا محتاج نہیں، لہٰذا کسی مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول پایا جائے تو اسی پر عمل کیا جائے گا؛ چاہے مشائخ نے اس کی تصحیح کی صراحت کی ہو یا نہ کی ہو۔ البتہ دو صورتیں اس میں سے مستثنی ہیں:

(الف) مشائخ نے امام صاحبؒ کے قول کے مقابل دوسرے قول کو راجح قرار دیا ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا، جیسے مزارعت میں صاحبینؒ کے قول کے مطابق جواز کا قول راجح قرار دیا گیا ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔

(ب) جن مسائل میں عموماً امام صاحب کے علاوہ کسی اور کا قول راجح قرار دیا گیا ہو؛ ان میں بھی امام صاحب کے قول پر عمل نہ کیا جائے، الا یہ کہ اس پر عمل کی صراحت ہو؛ جیسے قضاء وغیرہ کے مسائل میں۔

(۴) عبادات کے مسائل میں امام صاحبؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا؛ البتہ اس سے چند مسائل مستثنی ہیں۔

(الف) جن مسائل میں امام صاحبؒ کے قول کے مقابلے میں دوسرے قول کی ترجیح کی صراحت ہو، تو ان میں ضابطہ نمبر ایک کے مطابق مشائخ کی ترجیحات کو اختیار کیا جائے گا۔

(ب) جن مسائل میں امام صاحبؒ کی غیر مشہور روایت کی بھی تصحیح منقول ہو اور ائمہ

نے اسے اختیار بھی کیا ہو تو ان میں مشہور روایت پر فتوی نہیں دیا جائے گا۔ جیسے: نبیذ تمر سے طہارت حاصل کرنے کے مسئلے میں امام صاحبؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسا شخص وضو ہی کرے گا، تیمّم اس کے لیے درست نہیں، جب کہ فتوی تیمّم کے جواز اور وضو کے عدم جواز کا ہے، یہی امام صاحب کی ایک روایت بھی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے اختیار کیا ہے، علامہ شامی نے اپنے اس قول میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فی کل ابواب العبادات رجح --قول الامام مطلقا مالم تصح

عنه روایة بها الغیر أخذ -- مثل تیمم لمن تمرا نبذ

(۵) جب امام صاحب اور آپ کے دونوں تلامذہ (ابو یوسف و محمدؒ) یا ان میں سے کوئی ایک کسی جواب پر متفق ہوں تو بلا ضرورت اس سے عدول جائز نہیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"اذا اتفق ابو حنفیة و صاحباه (أبو یوسف و محمد بن الحسن) علی جواب لم یجز العدول عنه الا لضرورة و کذا إذا وافقه أحدهما"

نیز علامہ شامی نے اپنے کلام میں ''الا لضرورة'' سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے کہ ضرورت و حاجت کی بناء پر بقدر ضرورت ائمۂ مذہب کی رائے سے عدول کر کے ان کے قول پر فتوی نہ دینا بھی جائز ہے، مثلاً اذان، امامت، تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا ائمہ متقدمین کے نزدیک جائز نہیں، جبکہ متاخرین مشائخ حنفیہ نے امورِ دینیہ میں لوگوں کی سستی کے پیش نظر اس کی حفاظت کو مدنظر رکھتے ہوئے جواز کا فتوی دیا ہے۔

(۶) قضاء کے مسائل میں امام ابو یوسفؒ کی مہارت اور تجربہ کی وجہ سے انہی کے قول پر فتوی دیا جائے گا، علامہ شامی فرماتے ہیں:

و کل فرع بالقضاء تعلقا-- قول أبی یوسف فیه ینتقی

یعنی قضاء سے متعلق فروعی مسائل میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتوی دیا جائے گا۔
اس میں بھی وہ مسائل جن میں مشائخ نے امام ابو یسف کے علاوہ کسی اور کے قول پر

فتوی کی صراحت کی ہوتو وہ مسائل اس ضابطے سے مستثنی ہوں گے۔جیسے ظاہر الروایۃ کے مطابق اشیائے منقولہ میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں کیا جائے گا؛ جبکہ متأخرین علماء احناف نے امام محمدؒ کی غیر ظاہر الروایۃ کے مطابق منقولہ اشیاء میں بھی اس کے قبول کے جواز کا فتوی دیا ہے، باوجود یہ کہ امام ابو یوسفؒ کا قول صرف بھگوڑ یغلام میں قبول کرنے کا ہے۔

(۷) ذوی الارحام کے رواثت کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی مسائل ذوی الارحام-- قد أفتو بما یقوله محمدؒ

(۸) کسی مسئلہ میں اولاً امام صاحب کے قول کو تلامذہ کے قول پر مقدم کیا جائے گا اور اگر امام صاحب کا قول نہ ہوتو ابو یوسف کا اور ان سے کوئی قول مروی نہ ہوتو امام محمدؒ کا پھر امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ کا قول مقدم ہوگا۔ان دونوں حضرات کے اقوال بعض حضرات کے بقول ایک ہی درجہ کے ہیں جب کہ النہر الفائق میں ثم بقول الحسن ہے، یعنی حضرتِ حسن کا درجہ امام زفر کے بعد ہے۔(آپ فتوی کیسے دیں)

اور بعض علماء سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر امام صاحب اور آپ کے تلامذہ کے درمیان اختلاف ہو؛ اور یہ اختلاف عصروزمان کے اختلاف پر مبنی ہوتو تلامذہ کا قول مقدم ہوگا ورنہ پھر مفتی کو اختیار ہوگا، باعتبار دلیل جس قول کو قوی سمجھے اس کے مطابق فتوی دے۔

ان دونوں روایتوں میں تطبیق بھی دی جاسکتی ہے بایں طور کہ مفتی مجتہد ہوتو من حیث الدلیل اس کے نزدیک جو مسئلہ راجح ہو اس کے مطابق فتوی دے، چاہے وہ امام صاحب کا قول ہو یا آپ کے تلامذہ کا۔اور جو اس کا اہل نہ ہو وہ سابقہ تفصیل اور ترتیب کے مطابق ہی عمل کرے گا، علامہ شامی نے ان اشعار میں اسی ضابطے کی تلخیص کی ہے۔

وحیث لم یوجد له اختیار فقول یعقوب هو المختار

ثم محمد فقوله الحسن ثم زفر وابن زیاد الحسن

وقیل بالتخییر فی فتواہ ان خالف الامام صاحباہ
وقیل من دلیلہ أقوی رجح وذا لمفتٍ ذی اجتہاد الأصح
فالآن لا ترجیح بالدلیل فلیس الا القول بالتفصیل
ما لم یکن خلافہ المصححا فنأخذ الذی لھم قد وضحا

اس ضابطے سے دوقسم کے مسائل مستثنی ہوں گے:

(الف) جہاں مشائخ نے کسی معین قول کی ترجیح کی صراحت کی ہوان میں ضابطۂ اول کے مطابق انہیں کی ترجیحات کولیا جائے گا۔علامہ شامی نے 'مالم یکن خلافہ المصححا' سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(ب) جن مسائل میں عام طور پر جن ائمہ کے قول کوترجیح دی جاتی ہے،ان میں انہیں کے قول کومقدم کیا جائے گا جیسے عبادات،قضاء،ذوی الارحام کی میراث وغیرہ کے مسائل۔

(۹) کسی ضرورت وحاجت کی بناء پرہی صاحبین یاان میں سے کسی ایک کےقول کوامام صاحب کےقول پرترجیح دی جائیگی۔مثلاً امام صاحبؒ کےقول کی دلیل کمزور ہو۔جیسا کہ حج میں ہدی کے اشعار کے مسئلہ میں ہے، یا امام صاحب کے مذہب کے خلاف تعامل پایا جائے جیسے مزارعت کے مسائل یا کسی حکم کا عصروزمان کے اختلاف پرمبنی ہونا،جیسے ظاہری عدالت پر فیصلہ نہ کرنا؛وغیرہ۔ایسے مسائل میں کبھی صاحبین کے علاوہ دیگرائمہ کےقول پربھی فتوی دیا جاتا ہے،جیسے کئی مسائل میں مشائخ نے امام زفرؒ کےقول پرفتوی دیا ہے،چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فاننا نراھم و قد رحجوا -- مقال بعض صحبہ وصححوا
من ذاك ماقد رجحوا لزفر -- مقالہ فی سبعة وعشر

(۱۰) اگرکسی مسئلے میں امام صاحبؒ کاان کےکسی تلامذہ میں سے کسی کا کوئی قول نہ ہو اورعلماءمتأخرین کااس میں ایک ہی قول ہوتو یہی قابل عمل ہوگااوراگران میں اختلاف ہوتوامام

طحاویؒ، ابو اللیث سمرقندیؒ وغیرہ جیسے مذہب کے کبار علماء کا قول معتبر سمجھا جائے گا، اس لیے کہ عام طور پر دلیل کے قوی ہونے کے بناء پر ہی کبارِ ائمہ نے وہ قول اختیار کیا ہوگا۔ ہاں اگر جانب مخالف (اقل علماء) کی دلیل قوی ہو تو دلیل کا اتباع ہی اولی ہوگا۔

ثم اذا لم توجد الروایة -- عن علمائنا ذوی الدرایة

واختلف الذین قد تأخروا -- یرجح الذی علیه الأکثر

مثل الطحاوی وأبی حفص الکبیر-- وأبو جعفر واللیث الشهیر

(۱۱) اگر کسی مجتہد کی جانب ایک ہی مسئلہ میں دو یا زائد متعارض قول منسوب ہوں؛ اور قول متأخر کا علم ہو تو قول متأخر مرجوع اِلیہ سمجھا جائے گا، اسی طرح اگر مجتہد کی جانب سے کوئی ایسی بات منقول ہو جس سے کسی ایک قول کی تقویت ہوتی ہو اس قول کو صحیح سمجھا جائے گا۔ ورنہ پھر مفتی مرجحات میں سے کسی سبب کی بناء پر کسی رائے کو راجح قرار دے اور اگر وہ بھی ممکن نہ ہو تو قلبی شہادت پر عمل کرے اور جو اس کا اہل نہ ہو وہ متأخرین اہل فتوی کی رائے پر عمل کرے، اور اگر ان سے کچھ منقول نہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرے اور دوسرے اہل علم سے مشورہ کرے اور اپنے نزدیک جو زیادہ درست اور احوط ہو اس پر عمل کرے۔

[2] باعتبار مأخذ قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

کبھی بعض اقوال کو مآخذ یا معتبر کتاب میں واقع ہونے کی وجہ سے دوسرے اقوال پر ترجیح دی جاتی ہے اس کے ضوابط درج ذیل ہیں۔

(۱) کتب ظاہر الروایۃ کے مسائل پر فتوی دیا جائے ا۔ گرچہ اس کی تصحیح کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ اور اگر مشائخ نے اس کے علاوہ کسی اور روایت کی تصحیح کی صراحت کی ہو تو فصل سابق کے ضابطہ اول کے مطابق وہ مقدم ہوگی۔۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

اعلم بأن الواجب اتباع ما -- رجیحه عن أهل قد علما

أو كان ظاهر الرواية ولم -- يرجحوا خلاف ذاك فاعلم

راجح قول کے مطابق کتب ظاہر الروایۃ سے یہ چھ کتابیں مراد ہیں:

(۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر۔

علامہ ابن عابدینؒ نے اپنے منظومے میں اسے نظم کیا ہے:

وكتب ظاهر الروايات أتت --ستا وبالأصول أيضا سميت

صنفها محمد الشيباني --حرر فيها المذهب النعماني

الجامع الصغير و الكبير -- والسير الكبير و الصغير

ثم الزيادات مع المبسوط -- تواترت بالسند المضبوط

(۲) اگر کسی مسئلے میں کتب ظاہر الروایۃ میں اختلاف پایا جائے تو مجتہد مفتی، اور باصلاحیت فقیہ کو چاہیے کہ باعتبار دلیل کے راجح قول کو اختیار کرے، اور اگر اس کی معرفت نہ ہو سکے تو کتب ظاہر الروایۃ میں باعتبار تالیف مؤخر کتاب میں مذکور قول پر عمل کرے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

واشتهر المبسوط بالأصل وذا -- لسبقه الستة تصنيفا كذا

الجامع الصغير بعده فما -- فيه على الأصل لذا تقدما

وآخر الستة تصنيفا ورد -- السير الكبير فهو المعتمد

(۳) جہاں تک ممکن ہو سکے ظاہر الروایۃ کے مطابق ہی فتوی دیا جائے گا۔ اور جب تک مشائخ کی جانب سے روایت شاذہ کے مطابق فتوی ہونے کی تصریح نہ ہو؛ اس کے مطابق فتوی نہیں دیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی مسئلہ صرف غیر ظاہر الروایت میں ہی ہو تو پھر اسے ہی لیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وظاهرالمروى ليس يعدل -- عنه الى خلافه إذ ينقل

لاينبغى العدول عن دراية-- اذا أتى بوقها رواية

(۴) کتب ظاہر الروایۃ میں موجود مسائل سب سے مقدم ہوں گے۔اس کے بعد متون میں مذکور اقوال کا درجہ ہے اور متون کے مسائل بھی التزاماً تصحیح شدہ کے درجے میں ہیں، اور اسی اعتبار سے متون کے مسائل 'شروح' پر مقدم ہوں گے، اور شروح کے مسائل 'فتاوی' پر مقدم ہوں گے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

و کل قول فی المتون اثبتا-- فذاك ترجیح له ضمنا أتی

فرجحت علی الشروح والشروح--علی الفتاوی القدم من ذات رجوح

مالم یکن سواه لفظا صححا -- فالأرجح الذی به قد صرحا

(۵) علامہ لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ اصول کی کتب میں مذکور مسائل اگر فروع کی کتب کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اصول کی کتب میں فقہی مسائل کا ذکر تبعاً ہوتا ہے نہ کہ قصداً۔

[3]باعتبار دلیل قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

مسائل کے مابین کبھی دلیل میں غور وفکر کر کے بھی ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جاتی ہے، جس کی دلیل زیادۃ قوی ہوگی وہ مسئلہ دوسرے پر مقدم ہوگا، اسی طرح جو مسئلہ مدلل ہوتا ہے وہ غیر مدلل پر مقدم ہوتا ہے۔

یہاں اس کے متعلق کچھ قواعد ذکر کیے جاتے ہیں۔

(۱) علماء کی صراحت کے مطابق درایت جب روایت کے موافق ہو تو اس سے عدول مناسب نہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیلِ شرعی سے مستنبط ہونے والے حکم کے مطابق ہی مذہب کی روایت ہو تو اس سے صرف نظر کرنا درست نہیں۔علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں

لاینبغی العدول عن درایة-- اذا أتی بوفقها روایة

(۲) ملا علی قاریؒ نے اسی کے مطابق یہ دوسرا قاعدہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر امام صاحبؒ

سے دو روایتیں ہوں یا آپ سے ایک روایت اور آپ کے تلامذہ سے دوسری روایت مروی ہو تو جو روایت احادیث نبوی کے موافق اور جمہور علماء کے اقوال کے مطابق ہو وہ راجح ہو گی۔

(۳) اگر کسی مسئلہ میں قیاس اور استحسان جمع ہو جائے تو مستثنیات کو چھوڑ استحسان کے مطابق ہی عمل کیا جائے گا، علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

ورجحوا استحسانهم على القياس --إلا مسائل ومافيها التباس

(۴)(۵)(۶) فقہاء کا کسی مسئلہ میں کئی اقوال میں سے ایک کو مدلل کرنا یا اس کی علت بیان کرنا ترجیح پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح کسی قول کو رد کرنا یا اس کی دلیل کا جواب دینا اس کے مقابل کے راجح ہونے کی علامت ہے۔

(۷) ساتواں ضابطہ

اگر کوئی صحیح حدیث مذہب کے کسی قول کے خلاف ہو تو امام صاحبؒ کے قول "إذا صح الحديث فهو مذهبي" کے بموجب حدیث پر ہی عمل کیا جائے گا اور وہی امام صاحبؒ کا مذہب بھی ہوگا، نیز اس پر عمل کرنے والا حنفی ہی رہے گا۔ علامہ شامیؒ کے بقول مذہب کے قول کو ترک کر کے صحیح حدیث پر عمل کرنے کے لیے دو شرطیں ہیں:

(۱) وہ شخص نصوص میں غور و فکر کی صلاحیت رکھتا ہو اور نصوص کے محکم و منسوخ ہونے کو پہچانتا ہو۔

(۲) اس کا یہ اجتہاد مذہب کے کسی قول کے موافق ہو، بالکلیہ مذہب سے خارج کر دینے والا نہ ہو، اس لئے کہ اس کے اجتہاد کے مقابلے میں ہمارے ائمہ کا اجتہاد زیادہ قوی ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اس سے زیادہ راجح دلیل دیکھ کر ہی یہ قول اختیار کیا ہوگا۔

[4]دیگر امور کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

مذہب حنفی میں کبھی قائل، مصدر اور دلیل سے قطع نظر دیگر امور کے اعتبار سے بھی ایک

قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جاتی ہے، ذیل میں اس کے ضوابط ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) اگر کسی مسئلہ میں تین قول ہو اور ہر ایک مدلل ہو تو پہلا یا اخیری قول راجح ہوگا۔ قول ثانی نہیں، الا یہ کہ مؤلف کی عادت اس کے خلاف ہو یا اس سے یا دوسرے سے کسی معین قول کی ترجیح صادر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور قرینہ موجود ہو۔

(۲) وقف کے مسائل میں فیصلہ اور فتوی ایسے قول پر دیا جائے گا جو وقف کے لئے زیادہ درست اور زیادہ نفع بخش ہو۔

(۳) مقلد مفتی مذہب کے صحیح قول پر ہی فتوی دے گا، چاہے اس میں مستفتی کے لئے کوئی مصلحت ہو یا نہ ہو؛ ہاں مجتہد مفتی کے لئے گنجائش ہے کہ اس کے نزدیک مستفتی کے حال کے جو زیادہ موافق ہو اس پر فتوی دے۔

[5] بعض مواقع میں قول مرجوح کو اختیار کرنے کے ضوابط

قول راجح اور تصحیح شدہ اقوال کو دیگر اقوال پر مقدم کرنا عام ضابطہ ہے، لیکن کبھی اس کے برعکس ضعیف، یا مذہب کے مخالف قول پر بھی عمل کیا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کے ضوابط ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) فتوی دینے، فیصلہ کرنے اور عملی زندگی میں قول راجح ہی کی پیروی کی جائیگی، مفتی اور مذہب کے پیروکار قاضی کو قولِ ضعیف یا قولِ مرجوح پر فتوی دینے یا فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں۔ ہاں روایت و درایت کی استعداد رکھنے والا عالم انتہائی ضرورت کے وقت ضعیف قول کو اختیار کرسکتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولا یجوز بالضعیف العمل -- ولا به یجاب من جا یسأل

الا لعامل له ضرورة -- أو من له معرفة مشهورة

لکنها القاضی به لا یقضی -- وإن قضی فحکمه لا یمضی

(۲) علامہ شامیؒ کے بقول اگر کسی قول کی تصحیح صیغۂ اسم تفضیل افعل کے ذریعہ ہوتو مفتی کے لئے دونوں روایتوں پرفتوی دینا جائز ہے، اگر چہ پہلے قول کوزیادتی صحت کی وجہ سے مقدم کرنا اولی ہے اور اگر تصحیح ایسے صیغے سے ہو جواس روایت پر صحت کے منحصر ہونے اور مخالف روایت کےضعف پر دلالت کرتی ہو جیسے صحیح ،مأخوذ بہ وغیرہ تو مخالف روایت پرفتوی دینا جائز نہیں ،الا یہ کہ دوسری روایت کی تصحیح کسی اور کتاب میں ہوتو مؤکد یا متفق علیہ قول کومقدم کیا جائے گا۔

(۳) صریح تصحیح ، التزامی تصحیح سے زیادہ قوی ہوتی ہے، لہٰذا جہاں صراحتاً تصحیح نہ ہو، التزامی تصحیح پرعمل کیا جائے گا اور جہاں دونوں ہوں تو صریح کومقدم کیا جائے گا۔

(۴) مالکیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے زیادہ قریب ہے،لہٰذا دوصورتوں میں فتوی کے لئے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) ضرورت وحاجت کے وقت مثلا احناف کی رائے پرعمل کرنے میں حرج اورتنگی ہو جیسے مسئلہ مفقود میں۔

(۲) مسئلہ میں مذہب حنفی کا کوئی قول نہ ہو۔

[6]مشائخ حنفیہ کی ترجیحات کے ما بین دفع تعارض کے ضوابط

بسا اوقات علماء احناف کی تصحیح وترجیح کے مابین تعارض ہوتا ہے۔ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال وروایات کی تصحیح وترجیح پائی جاتی ہے،ایسی صورت میں اگر دونوں قول یا روایتوں میں سے ہرایک کی تصحیح ایک ہی طریقہ پرہواور مصحح بھی ایک ہو یا زیادہ ہولیکن ان کا درجہ ایک ہی ہوتو مفتی جس پر چاہے فتوی دے اور اگر مصحح ایک ہواور دونوں قولوں میں تقدیم وتاخر کاعلم ہوتو آخری تصحیح پرعمل کیا جائے گا ورنہ پھر مندرجہ ذیل ضوابط کی روشنی میں کسی ایک کوراجح قرار دیا جائے گا۔

(۱) اگر کسی قول کی تصحیح زیادہ قوی الفاظ کے ذریعہ ہوتو اسے دوسرے قول پر ترجیح حاصل

ہوگی مثلا لفظ الأصح کی تصحیح کو الصحیح کی تصحیح پر اور لفظ الفتوی والی تصحیح کو دیگر الفاظ سے کی گئی تصحیح پر ترجیح حاصل ہوگی وغیرہ۔

(۲) اقوال میں تعارض کے وقت جس قول کو 'مفتی بہٖ' کہا گیا ہو وہ صحیح اور ظاہر الروایۃ پر مقدم ہوگا۔

(۳) فتوی اور تصحیح میں اختلاف ہو تو ظاہر الروایۃ کو غیر تصحیح شدہ روایت پر ترجیح دی جائے گی۔

(۴) اگر دو تصحیح شدہ قولوں میں ایک متون میں ہو اور دوسرا شروح یا فتاوی میں ہو تو جب تک غیر متون کے قول کی تصحیح کی صراحت نہ ہو متون والے قول کو مقدم کیا جائے گا۔

(۵) صریح تصحیح شدہ قول کو متون معتمدہ میں وارد التزامی تصحیح شدہ اقوال پر مقدم کیا جائے گا۔

(۶) امام صاحب کا قول اصل ہونے کی وجہ سے امام صاحب کے قول کو ان کے تلامذہ کے قول پر مقدم کیا جائے گا۔

(۷) مذہب کے اکثر کبارِ مشائخ نے جس قول کو اختیار کیا ہو وہ دوسرے قول پر مقدم ہوگا۔

(۸) استحسان کی تقدیم اصل ہونے کی وجہ سے سوائے چند مسائل کے استحسان قیاس سے اولی ہے لہذا بوقت تعارض اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۹) وقف کے مسائل میں جو قول انفع للوقف ہو اسے ہی اختیار کیا جائے گا۔

(۱۰) اہل زمانہ کے لئے جو قول زیادہ موافق اور آسان ہو اسی پر اعتماد کرنا اولی ہے۔

(۱۱) زکوۃ کے باب میں جو قول انفع للفقراء ہو وہ اولی ہے۔

(۱۲) عموماً مصلحت کا اعتبار کیا جاتا ئے گا؛ چنانچہ جس قول میں مصلحت ہو اس کو اختیار کر کے اس پر عمل کرنا زیادہ اولی ہے۔

(۱۳) شبہات کی بناء پر حدود کو دفع کر دیا جاتا ہے، چنانچہ جس قول میں دفعِ حد غالب

ہو وہ دوسرے قول سے افضل ہوگا اور تصحیح میں اختلاف کے وقت اس پر عمل بھی اولی ہوگا۔

(۱۴) جب تصحیح شدہ اقوال حلت وحرمت کے درمیان دائر ہوتو جانب حرمت کو اختیار کرنا اولی واحوط ہے۔

(۱۵) دلائل میں غور وفکر کی صلاحیت رکھنے والا فقیہ اگر دو قول میں سے ایک کو زیادہ قوی دیکھے تو اس پر عمل کرنا اولی ہے۔

(۱۶) اسی طرح دو تصحیح شدہ اقوال میں جس قول کی دلیل زیادہ واضح اور ظاہر ہو اسے دوسرے پر مقدم کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اپنے اس منظومہ میں انہی قواعد کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وان تجد تصحیح قولین ورد	فاختر لما شئت فکل معتمد
إلا إذا کانا صحیحا وأصح	أوقیل : ذا یفتی به فقد رجح
أو کان فی المتون أو قول الإمام	أو ظاهر المروی أوجل العظام
قال به أوکان الاستحسانا	أوزاد للأوقات نفعا بانا
أوکان ذا أوفق للزمان	أو کان ذاأوضح فی البرهان
هذا إذا تعارض التصحیح	أولم یکن أصلا به تصریح
فنأخذ الذی له مرجح	مما علمته فهذا أوضح

بسم الله الرحمن الرحیم

كتاب الطهارة

کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو

اگر کنویں میں کوئی بڑا جانور گر کر مر جائے یا چھوٹا جانور گر کر پھول پھٹ جائے تو کنویں کا سارا پانی نکال کر اس کو خالی کر دیا جائے گا۔

اور اگر کنواں چشمہ دار ہو اور کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو شیخینؒ کے نزدیک کنویں میں جتنا پانی موجود ہے اندازہ لگا کر اسی کے بقدر پانی نکالا جائے گا، امام محمدؒ کے نزدیک دو سو سے تین سو ڈول تک پانی نکالا جائے گا۔

وإن مات فيها كلب أو شاة أو آدمي نزح جميع مافيهامن الماء ،وان انتفخ الحيوان فيها او تفسخ نزح جميع مافيها صغر الحيوان أو كبر .وان كان البئرمعينا لاينزح ووجب نزح مافيها أخرجوا مقدار مافيها من الماء ـ وعن محمدؒ أنه قال : ينزح منها مائتادلو إلى ثلاث مائةٍ (قدوری : ٢٨/٢٧ ،البشرى)

مسئلہ مذکور میں حضراتِ شیخینؒ سے امام محمدؒ کے اختلاف کی توجیہ کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

فكأنه بنى قوله على ماشاهد فى بلده (هدايه : ٤٢/١ ، مکتبہ بلال دیوبند)

یعنی امام محمدؒ کے زمانہ میں بغداد کے کنویں تقریبا ۲۰۰/۳۰۰ ڈول کے بقدر پانی والے ہوتے تھے اس لیے پورے کنویں کے پانی کے اخراج کے طریقے اور اندازہ کے طور پر ہی یہ حکم دیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ اختلاف لفظی ہے چنانچہ شامی میں امام محمد کے قول کی مذکورہ بالا توجیہ کرنے کے بعد لکھا ہے:

وكذا ماروى عن الامام من نزح مائة فى مثل آبار الكوفة لقلة مائها۔
(ردالمحتار علی الدر المختار: ۱/۳۷۲، زکریا)

یعنی امام صاحب کے اندازہ کے مطابق کوفہ کے کنویں عامۃً سو ڈول پانی کے بقدر ہوتے

تھے اس لیے کوفہ میں پورا پانی نکال نے کے طور پر ۱۰۰ ڈول نکالنے کا حکم دیا تھا خلاصہ یہ ہوا کہ پورے کنویں کا پانی نکالنا ضروری ہے، لہٰذا اندازہ سے کنویں کے پانی کی مقدار متعین کرلی جائے ۱۰۰/۲۰۰/۳۰۰ اور پھر اتنے ڈول پانی نکال لیا جائے۔

کنویں میں مرے پڑے جانور کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو

اگر کنویں میں چوہا یا اس کے علاوہ کوئی جانور مرا ہوا دیکھا گیا اور یہ معلوم نہیں کہ کس وقت گرا ہے اور ابھی وہ پھولا پھٹا نہ ہو تو؛ اگر اس پانی سے وضوء کر کے نماز پڑھی ہو یا کپڑا وغیرہ دھویا ہو تو ایک رات اور ایک دن کی نماز کا اعادہ کرے اور جو کپڑا وغیرہ اس کے ذریعہ دھویا ہے اسے پاک پانی سے دھولے۔ اور اگر جانور کنویں میں پھول پھٹ گیا ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین دن اور تین رات کی نماز کا اعادہ کرے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جب تک یقینی طور پر اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو جائے اس پر کسی چیز کا اعادہ لازم نہیں۔

واذا وجد فی البئر فأرة میتة أو غیرها، لایدرون متی وقعت ولم تنتفخ ولم تنفسخ أعادوا صلاة یوم ولیلة اذا کانوا توضؤوا منها وغسلوا کل شئی أصابه ماؤها۔ و إن انتفخت أو تفسخت أعادوا صلاة ثلاثة أیام و لیالیها فی قول أبی حنیفة، و قال ابو یوسف و محمد لیس علیهم اعادة شئی حتی یتحققوا متی وقعت(قدوری: ۲۹/۲۸، بشری)

علامہ شامیؒ نے اولاً صاحب جوہرہ اور فتاوی عتابی کے حوالہ سے قاسم بن قطلو بغا کا قول صاحبین کے مذہب کے مفتی بہ اور مختار ہونے کا نقل فرمایا ہے؛ البتہ اس کے بعد اس سے اختلاف کرتے ہوئے امام صاحب کے قول کو بوجہ استحسان راجح قرار دیا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وقالا من وقت العلم، فلا یلزمهم شئی قبله قیل وبه یفتی۔ قوله: (قیل وبه یفتی) قائله صاحب الجوهرة۔ وقال العلامة قاسم فی تصحیح القدوری: قال فی فتاوی العتابی قولهما هو المختار۔ قلت: لم یوافق علی ذلك، فقد اعتمد قول الامام البرهانی والنسفی والموصلی وصدرالشریعه ورجح دلیله فی جمیع المصنفات، و صرح فی البدائع بأن قولهماقیاس وقوله استحسان، وهو الأحوط فی العبادات۔ (شامی: ۳۷۸/۱ زکریا)

ترجمہ: علامہ قاسم نے تصحیح القدوری میں فرمایا کہ فتاوی عتابی میں ہے کہ صاحبین کا قول ہی پسندیدہ ہے؛ لیکن اس سے اتفاق نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ امام صاحب کے قول پر علامہ برھانی، نسفی، موصلی اور صدر الشریعہ نے اعتماد کیا ہے اور تمام تصنیفات میں اسی کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ اور بدائع میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ صاحبین کا قول قیاس ہے اور امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے اور عبادات میں اسی میں احتیاط کا پہلو ہے۔

تیمم

کن چیزوں سے تیمم درست ہے ؟

طرفینؒ کے نزدیک تیمّم ہر اس چیز سے جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف مٹی اور ریت سے ہی تیمّم جائز ہے۔

ویجوز التیمم عند أبی حنیفة و محمد بکل ما کان من جنس الأرض کالتراب والرمل والحجر والجص والنورہ والکحل والزرنیخ۔ وقال أبو یوسف لایجوز إلا بالتراب والرمل۔(قدوری: ۳٤، بشری۔ الاختیار: ۲۳/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ علامہ شامیؒ امام ابو یوسف کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ومافی الحاوی القدسی من أنه هو المختار غریب مخالف لما اعتمده أصحاب المتون۔ (شامی: ۴۰۵/۱، زکریا)

ترجمہ: حاوی قدسی میں جو یہ بات لکھی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہی پسندیدہ ہے یہ نادر قول ہے اور اصحاب متون نے جس پر اعتماد کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لو تیمم بالرمل او الغبار اوالحجر الأملس او النورة أوالجص او الزرنیخ او المَرْدَار

سَنُجِ الذی لاتراب علیه أو الآجر جاز (فتاوی سراجیه : ٤٦ / زم زم افریقه)

علامہ علاء الدین سمرقندی فرماتے ہیں:

قال ابوحنیفة و محمد یجوز بکل ماهو من جنس الارض وقال ابویوسفؒ لایجوز الا بالتراب والرمل خاصة وروی المعلی عن ابی یوسف انه لایجوز إلا التراب وهو قوله الأخیر وبه أخذ الشافعی والصحیح قول ابی حنیفة ومحمدؒ۔(تحفة الفقهاء: ١ / ٤١)

سامان سفر میں پانی رکھ کر بھول گیا

اگر کوئی شخص کجاوہ یا سامانِ سفر میں پانی رکھ کر بھول گیا اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لی پھر بعد میں اس کو یاد آیا؛ اب نماز کا وقت باقی ہو یا ختم ہوگیا ہو؛ طرفینؒ کے نزدیک وہ اپنی نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اعادہ کرے گا۔

والمسافر اذا نسي الماء فی رحله فتیمم وصلی ثم ذکر الماء فی الوقت لم یعد صلاته عند أبی حنیفةؒ ومحمدؒ۔ وقال ابو یوسفؒ یعید۔ (قدوری: ٣٦/٣٧، بشری۔ الاختیارلتعلیل المختار: ٢٥/١، بیروت)

ہدایہ میں ہے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ مسافر نے بذاتِ خود سامان میں پانی رکھا ہو یا اس نے کسی کو کہہ کر رکھوایا ہو اور پھر بھول گیا اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لی۔

اور اگر سامان سفر میں وضوء کا پانی کسی نے مسافر کے حکم اور علم کے بغیر رکھا ہو اور مسافر نے تیمّم کر کے نماز پڑھنے کے بعد وہ پانی دیکھا تو اس صورت میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔

والخلاف اذا وضعه بنفسه أو وضعه غیره بأمره، (هدایه: ٥٣/١،مکتبه بلال)

پھر آگے صاحب ہدایہ تیمّم کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے لئے پانی کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

ولهما انه لاقدرة بدون العلم وهو المراد بالوجود ۔ (هدایه: ٥٣/١، بلال)

یعنی وجود سے مراد پانی کے وجود وعدمِ وجود کا علم ہے، لہٰذا جب علم ہی نہ ہوگا تو قادر علی الماء نہ سمجھا جائے گا اور اس کا تیمّم درست ہوگا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

و لو نسیه المسافر فی رحله وصلی بالتیمم لایعید عند الطرفین وقال أبو یوسف یعید (القول المقدم فیه راجح کما هودأبه)(ملتقی الابحر: ۶۵/۱)

علامہ قاضی خان فرماتے ہیں:

مسافر نسی الماء فی رحله أو فی رحله ماء ولم یعلم به فتیمم فصلی جازت الصلاۃ فی قول أبی حنیفة ومحمد. (القول المقدم فیه راجح کما صرح الشامی فی شرح عقود رسم المفتی)(فتاوی خانیة: ۶۳/۱ زکریا)

موزے پر مسح

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جراب پر مسح کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ وہ مجلد (اس کے اوپر اور نیچے دونوں حصوں میں چمڑا لگا ہوا) ہو یا منعل (صرف نیچے کے حصہ میں چمڑا لگا ہوا) ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر جراب موٹے کپڑے کے ہوں اور پانی چھن کر قدم تک نہ پہنچتا ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

ولا یجوز المسح علی الجوربین إلا أن یکونا مجلدین أو منعلین۔ وقالا: یجوز اذا کانا ثخینین لایشفان (قدوری: ۴۱، ۴۲، بشری)

صاحب ہدایہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ذکر کے فرماتے ہیں:

وعنه انه رجع الی قولهما وعلیه الفتوی ۔ (هدایه: ۶۰/۱، بلال)

یعنی امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور اسی پر فتوی ہے، گویا یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

وقال أبویوسف ومحمد یجوز اذا کانا ثخینین، الهدایة، وعنه أنه رجع إلی قولهما وعلیه الفتوی.(التصحیح والترجیح:۱۴۶ بیروت)

حیض اور نفاس کے مسائل

حیض کی اقل مدت

طرفینؒ کے نزدیک حیض کی اقل مدت تین دن اور تین رات ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول

یہ ہے کہ دو دن مکمل اور تیسرے دن کا اکثر حصہ۔

وأقـل الحيض ثلاثة ايام وليالیها ۔ وعن ابی يوسف اقله يومان واكثر الثالث اقامة للأكثر مقام الكل۔ (الاختيار: ۱/ ۳۰، بيروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هذا نقص عن تقدير الشرع ۔ (هدايه: ۱/ ٦۱، بلال)

یعنی اگر حیض کی اقل مدت مکمل تین دن نہ شمار کی جائے تو یہ شریعت کی متعینہ مقدار (ثلاثۃ قروء) میں کمی کرنا ہوگا جو کہ درست نہیں لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وأقـله ثلاثة أيام بلياليها يعنى ثلاث ليال كما هو ظاهر الرواية (مجمع الأنهر: ۱/ ۷۸ کوئٹہ)

خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر الروایت کے مطابق تینوں اماموں کا مذہب یہی ہے امام ابو یوسف کا اختلاف، ان کی ایک روایت ہے اور اس پر کسی نے فتوی بھی نہیں دیا ہے۔

توأمین کی ولادت میں نفاس کی ابتداء

: اگر کسی عورت نے ایک ہی حمل میں دو بچے جنے تو شیخینؒ کے نزدیک پہلے بچے کی ولادت کے بعد جو خون نکلے اسی سے عورت کے نفاس کی ابتداء مانی جائیگی۔

جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے بچے کی ولادت کے بعد آنے والے خون سے نفاس کی ابتداء شمار ہوگی۔

ومن ولدت ولدين فی بطن واحد فنفاسها ماخرج من الدم عقيب الولد الأول عند أبی حنيفة و أبی يوسف، وقال: محمد وزفر من ولد الثانی (قدوری: ۵۰، بشری)

اس مسئلہ میں علامہ شامیؒ نے شیخین کے مذہب کو صحیح قرار دیا ہے، شامی میں ہے:

والنـفـاس لأم توأمين من الأول: والمرئی عقيب الثانی، إن كـان فی الأربعين فمن نفاس الأول وإلا فاستحاضة، وقيل: إذا كان بينهما أربعون يجب عليها نفاس من الثانی۔ والـصـحـيـح هـو الأول ۔ نهـايـه وبحر، ثم ماذكره المصنف قولهما۔ وعند محمد وزفر

:النفاس من الثانی والأول استحاضة۔ وثمرة الخلاف فی النهر۔ (ردالمحتارعلی الدر المختار: ۴۹۹/۱، ۵۰۰، زکریا)

ترجمہ: ایک ہی حمل سے دو بچے جننے والی عورت کا نفاس پہلے بچے کی ولادت کے بعد آنے والے خون سے شمار ہوگا، اگر دوسرے بچے کے بعد آنے والا خون چالیس دنوں کے اندر ہوتو وہ بھی نفاس ہوگا ورنہ تو استحاضہ ہوگا۔

اور کہا گیا ہے کہ اگر دونوں بچوں کے درمیان چالیس دن کا فاصلہ ہوتو عورت پر لازم ہے کہ وہ دوسرے خون سے نفاس کو شمار کرے اور صحیح پہلا ہی قول ہے۔ نہایہ، بحر۔

پھر مصنفؒ نے جو ذکر کیا ہے وہ شیخینؒ کا قول ہے اور مام محمد اور امام زفرؒ کے نزدیک نفاس دوسرے خون سے شروع ہوگا اور پہلا استحاضہ شمار ہوگا، اور اختلاف کا ثمرہ نہر میں ہے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

قد اختلف العلماءؒ فیه (أی فی أول وقت النفاس) قال ابو حنیفة و أبویوسف هو من وقت ولادة الولد الأول وفی الزاد هو الصحیح، وقال محمد وزفر من الولد الثانی۔(الفتاوی التاتارخانیة : ۲۹۰/۱ کراچی)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ومن ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسها ما خرج من الدم عقیب الولدالأول عند أبی حنیفة و أبی یوسف وقال محمد من الثانی ، قال الاسبیجابی :الصحیح هو الفتوی الأول، واعتمده الأئمة المصحِّحون.(التصحیح والترجیح : ۱۵۰ بیروت)

نجاست سے پاکی کا بیان

شیخینؒ کے نزدیک پانی کے علاوہ دوسری مائع اشیاء یعنی ہر ایسی چیز سے جو بہنے والی ہو، پاک ہو، اور اس کے ذریعہ نجاست کو زائل کرنا ممکن ہو؛ پاکی حاصل کرنا جائز ہے، جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی وغیرہ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تطہیر نجاست صرف پانی سے ہی ہوگی۔

ویجوز ازالة النجاسة بالماء ولا خلاف فیه قال علیه الصلوة والسلام: ثم اغسلیه بالماء وبکل مائع طاهر ینعصر بالعصر کالخل وماء الورد ومایعتصر من الشجر

والورق،وقال محمدؒ وزفرلایجوزإلا بالماء. (الاختیار:١/٣٨/١،بیروت)

والحدیث اخرجه صحیحین بلفظ تحتیه فلتقرصه ثم لتنضحه بماء، حدیث اسماء بنت ابی بکرؓ.(بخاری: کتاب الحیض، باب غسل الدم:٦٧/١،مومبائی، مسلم: باب نجاسة الدم و کیفیة غسله:١٤٠/١)

صاحب ہدایہ شیخین کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والإزالة۔ (هدايه : ٦٩/١،بلال)

یعنی مائع چیز نجاست کو زائل کرنے والی ہوتی ہے اور حکم طہارت موقوف ہے نجاست کے ازالہ اور ختم ہونے پر، جو مائع سے بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

یطهر بدن المصلی وثوبه من النجس الحقیقی بالماء وبکل مائع طاهر مزیل کالخل وماء الورد لاالدهن وعند محمد لایطهر الا بالماء (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر :٦٤/١ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔ملاحظہ ہو : کنز :٩ بیروت، قدوری:٥١ بشری مختار متن الاختیار:٣٨/١ بیروت)

نوٹ : علامہ شامیؒ حلیہ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ متن میں مذکور مائع چیز سے نجاست زائل کرنے کا جواز بوقت ضرورت ہے، بدون ضرورت مکروہ ہوگا،اس لئے کہ یہ اضاعت مال میں سے ہے۔

تنبیه: صرح فی الحلیة فی بحث الاستنجاء بأنه تکره ازالة النجاسة بالمائع المذکورمما فیه من اضاعة الماء عند عدم الضرورة ۔ (شامی: ٥١٠/١، زکریا)

مأکول اللحم کی لید اور پیشاب کا حکم

گھوڑے اور گائے وغیرہ کی لید اور ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے۔

وکذالك الروث والاخثاء وبول مالا یؤکل لحمه من الدواب عند ابی حنیفة لأن نجاستها ثبتت بنص لم یعارض غیره وهو قوله علیه الصلاة والسلام فی الروث "انه

رجس" والأخثاء مثله۔ وعندهما مخففة لعموم البلوى به فى الطرقات وقوع الإختلاف فيه۔(الإختيار: ٣٦/١، بيروت)

والحديث اخرجه البخارى بلفظ "هذا ركس" (كتاب الوضوء، باب لايستنجى بروث: ٤٠/١ مومبائى)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفى الشرنبلالية قولهما أظهر عزاه فيها إلى مواهب الرحمن لكن فى النكت للعلامة قاسم: ان قول الامام بالتغليظ رجحه فى المبسوط وغيره ولذا جرى عليه اصحاب المتون۔ (شامى : ٥٢٥/١ زكريا)

ترجمہ: شرنبلالیہ میں صاحبین کے قول کو اظہر قرار دیا گیا ہے؛ لیکن علامہ قاسم کی کتاب ''النکت'' میں یہ بات مذکور ہے کہ مبسوط اور دیگر کتب میں امام صاحب کے نجاست غلیظہ والے قول کو ترجیح دی گئی ہے اور اصحاب متون نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

من نجس مغلظ كالدم والبول...... وكذا الروث والخثى خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح)(ملتقى الابحر: ٥١/١ بيروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے،(کنز:٩ بیروت، مختار متن الاختیار:٣٦/١ بیروت)

موزے پر سے نجاست پاک کرنے کا طریقہ

اگر موزے پر کوئی جسم دار نجاست لگ جائے جیسے گوبر وغیرہ پھر خشک ہوجائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک زمین پر اسے رگڑ دینے سے پاکی حاصل ہوجائے گی اور اگر تر ہوتو صرف رگڑنا کافی نہیں، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں جسم دار نجاست خشک ہو یا تر دونوں صورت میں زمین سے رگڑ دینا ہی کافی ہے، امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دھونا ضروری ہے، صرف رگڑنے اور پوچھنے سے پاکی حاصل نہیں ہوگی۔ اور اگر نجاست غیر جسم دار ہو جیسے شراب وغیرہ تو اس میں سب کے نزدیک دھونا ضروری ہے۔

وإذا أصاب الخف نجاسة لهاجرم كالروث والعذرة فجف فدلكه بالأرض جاز

والرطب ومالا جرم له كالخمر والبول لايجوز فيه إلا الغسل هذا عند أبى حنيفةؒ، وقال ابويوسفؒ يجزئ المسح فيهما الا البول والخمر، وقال محمدؒ لايجوز فيهما إلا الغسل كالثوب۔ (الاختيار: ۳۶/۱، ۳۷، بيروت)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول راجح اور مفتی بہ ہے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ويطهر خف ونحوه كنعل تنجس بذى جرم (أي وان كان رطبا على قول الثانى وعليه أكثر المشائخ، وهو الأصح، المختار، وعليه الفتوى لعموم البلوى) بدلك يزول به أثرها۔(ردالمحتارعلى الدر المختار: ۵۱۰/۱، ۵۱۱، زكريا)

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کے مطابق موزہ اور جوتا وغیرہ جو جسم دار نجاست کے لگنے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا ہو اس طرح رگڑنے سے پاک ہوجائے گا جس سے اس کا اثر ختم ہوجائے، اگرچہ وہ تر ہو۔ اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہی اصح اور مختار قول ہے اور عموم بلوی کی بناء پر اسی پر فتوی ہے۔ علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

والخف بالدلك بنجس ذى جرم أى يطهر الخف بالدلك اذا تنجس بنجس ذى جرم ولم يشترط الجفاف وهو قول ابى يوسفؒ لقوله عليه السلام : فمن اراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فإن رأى بهما أذى فليمسحهما بالارض فان الأرض لهما طهور" ولأن البلوى العامة قد تحققت فلا معنى لإشتراط الجفاف اذ يلحقهم بذلك حرج وهو مدفوع ويشترط عنده زوال الرائحة وعلى قوله اكثر المشايخ قال الشلبى فى هامشه : قوله اكثر المشايخ أى وعليه الفتوى(تبيين : ۱۹۴/۱ زكريا، حاشية الشلبى: ۱۹۵/۱ زكريا) (ملتقى الابحر: ۸۷/۱ كوئٹه ،مجمع الانهر : ۸۸/۱ كوئٹه)

غیر مأکول اللحم پرندے کی بیٹ

غیر مأکول اللحم پرندے کی بیٹ اصح قول کے مطابق ناپاک ہے، البتہ اگر کپڑے پر لگ جائے تو نماز ہوگی یا نہیں؟ اس میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک درہم کی مقدار سے زیادہ کپڑے پر لگ جائے تب بھی اس میں نماز جائز ہوگی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہوگی۔

وخرء مالا یؤکل لحمه من الطیور نجاسته مخففة لعموم البلوی... وعندمحمدؒ نجاسته غلیظة۔ (الاختیار: ۳۷/۱، ۳۸، بیروت)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اصح قول کے مطابق شیخینؒ اورامام محمدؒ کا یہ اختلاف تخفیف نجاست میں ہے، نہ کہ مطلق نجاست میں، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإن اصابه خرء مالا یؤکل لحمه من الطیور اکثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فیه عند ابی حنیفةؒ و ابی یوسفؒ وقال محمدؒ لایجوز، فقد قیل إن الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وهوالاصح۔ (هدایه: ۷۳/۱، بلال)

اگرغیرمأ کول اللحم پرندے کی بیٹ ایک درہم سے زیادہ کپڑے پرلگ جائے توشیخینؒ کے نزدیک اس میں نماز ہوجائیگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ایک قول کے مطابق شیخین اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف نجاست کے سلسلہ میں ہے، اوراصح قول کے مطابق یہ اختلاف مقداریعنی تخفیف نجاست کے سلسلہ میں ہے۔اس مسئلہ میں شیخین کا قول راجح ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انهاتذرق من الهواء والتحامی عنه متعذرفتحققت الضرورة (هدایه: ۷۳/۱)

یعنی بربناءضرورت غیرمأ کول اللحم پرندوں کی بیٹ کی ناپا کی میں تخفیف سے کام لیا گیا ہے، کیوں کہ یہ پرندے ہواء میں اڑتے ہیں اس لئے ان سے بچناد شوار ہے جس کی بناء پرضرورت پائی گئی اورضرورت کی بناء پرناپا کی میں تخفیف کےقول کواختیارکیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ کےقول کے مطابق امام ابو یوسفؒ امام صاحب کے ساتھ ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ان کی ایک روایت ہے، صاحب بحر نے اس مسئلہ میں کافی تفصیل ذکر کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

امام ابوجعفر ہندوانی اورامام کرخی کا اس میں اختلاف ہے۔امام ہندوانی نے ذکرکیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اسکی نجاست نجاست خفیفہ میں ہے، اور صاحبین کے نزدیک غلیظہ میں ہے، امام کرخی کےقول کے مطابق شخین کےنزدیک کےنزدیک وہ طاہر ہے، اورامام محمد کےنزدیک غلیظہ ہےاورایک روایت کے مطابق امام ابو یوسف تخفیفِ نجاست میں امام صاحب کے ساتھ ہے،

گویا امام ابو یوسف کی تین روایتیں ہیں (۱) طہارت (۲) تغلیظ (۳) تخفیف، امام صاحب کی دو روایتیں ہیں: (۱) طہارت (۲) تخفیف، امام محمد کی ایک روایت ہے: (۱) تغلیظ

علماء نے ہندوانی اور کرخی دونوں کے قول کی تصحیح فرمائی، البتہ علامہ شامی، ابن نجیم اور زیلعی وغیرہ نے امام ہندوانی کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اصحاب متون نے اسی قول کو اختیار کیا ہے.

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

والثالث خرء طير لا يؤكل وقد اختلف الامامان الهندوانى والكرخى فيما نقلاه عن أئمتنا فيه، فروى الهندوانى انه مخفف عند الامام مغلظ عندهما، وروى الكرخى انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل إن أبايوسف مع ابى حنيفة فى التخفيف أيضا، فاتفقوا على أنه مغلظ عند محمد، وأما أبو يوسف فله ثلاث روايات الطهارت والتغليظ والتخفيف، واما أبو حنيفة فروايتان : التخفيف والطهارت واما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضى خان فى شرح الجامع الصغير انه نجس عند أبى حنيفة وأبى يوسف حتى ...... وصحح الشارح و جماعة رواية الهندوانى فالتخفيف عنده لعلوم البلوى وهى موجبة للتخفيف........ وصح صاحب المبسوط رواية الكرخى وهى الطهارة عندهما وكذا صححه فى الدقائق والأولى اعتماد التصحيح الأول لموافقته لما فى المتون (البحر الرائق : ۱/ ۳۰۷، زکریا) شامی : ۱/۵۲۷ زکریا، تبیین ۱/ ۲۰۳ زکریا، حاشیة الشلبی : ۱/ ۲۰۳ زکریا)

نجاست غلیظہ اور خفیفہ کی تعریف میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف

ہر وہ چیز جس کی نجاست کے بارے میں نص وارد ہو، اور کوئی دوسری نص اس کے معارض نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی نجاست غلیظہ ہے اور اگر کوئی دوسری نص معارض ہو تو اس کی نجاست خفیفہ ہے۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جس نجاست میں ائمہ نے اختلاف کیا ہو اس کی نجاست خفیفہ

ہے اور جس میں اختلاف نہ ہو وہ غلیظہ ہے۔

ثم اعلم ان المغلظ من النجاسة عند الامام ماورد فيه نص لم يعارض بنص آخر فإن عورض بنص آخر فمخفف كبول مايؤكل لحمه فان حديث "استنزهوامن البول" يدل على نجاسته، وحديث العرنيين يدل على طهارته. و عندهما: مااختلف الأئمة فى نجاسته فهو مخفف فالروث مغلظ عنده لأنه عليه الصلوة والسلام سماه ركساً ولم يعارضه نص آخروعندهما مخفف لقول مالك بطهارته لعموم البلوى.(ردالمحتار على الدرالمختار: ١/٥٢٢، زكريا)

ہدایہ میں ہے:

وقدرالدرهم ومادونه من النجس المغلظ كالدم، والبول، والخمر، وخرء الدجاج، وبول الحمار جازت الصلوةمعه وان زاد لم تجز۔

یعنی نجاست غلیظہ میں درہم اوراس سے کم مقدار کے ساتھ نماز جائز ہے جیسے خون (انسان اورغیر مأ کول اللحم جانور کا) پیشاب،شراب،مرغی کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب اوراگرایک درھم سے زائد ہوتو جائزنہیں۔

مذکورہ بالا مثالیں بالاتفاق نجاست غلیظہ کی ہیں۔

وإن كانت مخفف كبول مايوكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب ... وإنما كان مخففا عند ابى حنيفة و ابى يوسف لمكان الاختلاف فى نجاسته أو لتعارض النصين على اختلاف الاصلين۔(هدايه : ١/٧٢)

اورنجاست خفیفہ جیسے مأ کول اللحم جانور کا پیشاب اگر کپڑے کے چوتھائی حصہ کے بقدر نہ لگا ہوتو نماز جائز ہوجائے گی...اور بول مأ کول اللحم امام ابوحنیفہؒ اورامام ابویوسفؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ میں سے ہے۔اس کی نجاست میں اختلاف ہونے کی بناء پر یا دونص کے متعارض ہونے کی بناء پرجیسا کہ اس سلسلہ میں امام صاحبؒ اورامام ابویوسفؒ کے اصول میں اختلاف ہے۔

نوٹ: قاعدے کے مطابق ماکول اللحم جانور میں صاحبین کا امام صاحب سے اختلاف ہونا چاہئے تھا،مگرامام محمدؒ بول ماکول اللحم کونجاست خفیفہ سے بھی آگے بڑھ کر پاک مانتے ہیں،اس لئے

اس مسئلہ میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مابین خفیفہ اور غلیظہ کا اختلاف باقی رہا، جب کہ طہارت اور عدم طہارت میں یہ دونوں امام محمدؒ سے اختلاف رکھتے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں نجاست کے خفیفہ اور غلیظہ ہونے کا ایک اور معیار

غیر مأ کول اللحم پرندوں کی بیٹ کے متعلق شیخین اور امام محمد کے اختلاف کی وضاحت کی طرف نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کے خفیفہ اور غلیظہ ہونے میں ''ضرورت اور عدم ضرورت'' کو بھی معیار سمجھا گیا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وإن اصابه خرء مالایو کل لحمه من الطیورا کثرمن قدر الدرهم اجزأت الصلوة فیه عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لایجوز.

فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وهوالاصح هویقول ان التخفیف لضرورة ولاضرورة لعدم المخالطة فلایخفف۔ ولهما انها تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذرفتحققت الضرورة۔(۷۳/۱)

ترجمہ: اور اگر کپڑے پر ایک درہم کی مقدار سے زیادہ غیر مأ کول اللحم پرندے کی بیٹ لگ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک اس میں نماز ہو جائے گی، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہیں ہوگی۔

اس اختلاف کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ اختلاف نجاست وعدم نجاست کے بارے میں ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ نجاست کے تخفیف وعدم تخفیف کے بارے میں ہے اور یہی زیادہ صحیح قول ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں تخفیف تو ضرورت کی بناء پر ہوتی ہے اور غیر مأ کول اللحم پرندوں کا انسان سے اختلاط نہ ہونے کی بناء پر ضرورت نہیں ہے، لہٰذا تخفیف بھی نہیں کی جائے گی۔ شیخینؒ فرماتے ہیں یہ پرندے ہواء میں اڑتے ہیں اس لئے ان سے بچنا دشوار ہے، لہٰذا اس دشواری کی بناء پر ضرورت کا تحقق پایا گیا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ نجاست کے غلیظہ اور خفیفہ ہونے کے دو معیار ہوئے (۱) اختلاف ائمہ (صاحبینؒ) اور تعارض نصین (امام ابوحنیفہؒ): اس معیار میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ (۲) ضرورت اور عدم ضرورت: پرندوں کی بیٹ میں یہ معیار معتبر ہے یا نہیں اس میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف ہے۔

کتاب الصلوۃ

اوقات صلوۃ کا بیان

ظہر کا وقت

مسئلہ (١): زوال کے بعد سے سایۂ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہونے تک امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے، صاحبین کے نزدیک زوال کے بعد سے سایۂ اصلی ایک مثل ہونے تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

وأول وقت الظهر اذا ازالت الشمس وآخر وقتها عن أبی حنیفة اذا صار ظل كل شئ مثلیه سوی فئی الزوال۔ وقال ابویوسف ومحمد اذا صار كل شئ مثله۔ (قدوری :٥٧،٥٨، بشری، الإختيار: ٤٢/١، بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہؒ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو راجح قرار دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة قوله علیه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فیح جهنم، واشد الحر فی دیارهم فی هذا الوقت واذا تعارضت الاثار لاینقضی الوقت بالشك .هدایه ٧٧/١ ۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کے آگ کی تپش کی بناء پر ہوتی ہے۔ اور گرمی کی شدت ان کے دیار میں اسی وقت ہوتی ہے؛ چنانچہ جب آثار میں تعارض پیدا ہو گیا تو شک کی وجہ سے ظہر کا وقت ختم نہ ہوگا۔

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ نے صاحبین کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے درمختار میں ہے:

وعنه مثله وهو قولهما وزفر والائمة الثلاثة ، قال الامام الطحاوی وبه نأخذ وفی غررالاذكار وهو المأخوذبه وفی البرهان وهو الأظهر، لبیان جبریل وهو نص فی الباب وفی الفیض: وعلیه عمل الناس الیوم وبه یفتی. الدر المختار : ١٤/٢ ۔ زكریا۔

امام صاحب کی ایک روایت مثل اول کی بھی ہے، جو کہ صاحبین، امام زفر اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، غرر الاذکار میں ہے کہ اسی قول کو اختیار

کیا گیا ہے، برھان میں ہے کہ حدیثِ جبرئیلؑ کے مطابق یہی زیادہ راجح ہے اور کتاب میں اسی کی صراحت ہے اور فیض میں ہے کہ آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

البتہ علامہ شامیؒ نے ردالمحتار شرح درمختار میں امام صاحب کے مذہب کو راجح، مفتی بہ اور اصحاب متون کا پسندیدہ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قوله إلى بلوغ الظل مثليه هذا ظاهر الرواية عن الامام ـ نهاية و هو الصحيح بدائع و محيط و ينابيع وهو المختار غياثية، واختاره الامام المحبوبى، وعول عليه النسفى وصدرالشريعة، تصحيح قاسم ـ واختاره اصحاب المتون وارتضاه الشارحون، فقول الطحاوى وبقولهما نأخذ لايدل على أنه المذهب ـ شامى : ١٤/٢ ـ

دو مثل والاقول ہی امام صاحب سے ظاہرالروایت ہے بدائع الصنائع، محیط البرھانی اور ینابیع میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے، غیاثیہ میں ہے کہ یہی پسندیدہ قول ہے، امام محبوبی نے اسی کو پسند کیا ہے، تصحیح قاسم میں ہے کہ علامہ نسفی اور صدرالشریعہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے، اصحاب متون اور شراح نے اسی کو پسند کیا ہے، اور امام طحاوی کا ''وبقولهما نأخذ '' کہنا اس کے مذہب مختار ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

وقت الظهر من الزوال إلى بلوغ الظل مثليه سوى الفئ كذا فى الكافى وهو الصحيح. (هندية: ٥١/١ زكريا)

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

واول وقت العصر اذا صار ظل كل شيئ مثليه وهو المختار(تاتارخانية : ٢٩٧/١ كراچى)

نوٹ: بعض فقہاء حنفیہ سے صاحبین کے قول پر بھی فتوی منقول ہے، (الدرالمنتقی :١٠٥/١، کوئٹہ، الفقہ الحنفی وادلتہ: ١٢٣/١، الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید: ١٨٤/١)

اس لئے علامہ کشمیریؒ کے بقول مسافر اور معذور شخص کے لئے اس قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ کشمیری فرماتے ہیں:

ومن دأبي أنه اذا تعارضت رواية عن الامام فاذهب فيها أولا إلى التطبيق والتوفيق بينهما مهما أمكن كما ذهبوا إلى التطبيق فى النصوص المتعارضة من الشارع وعلى دأبه ذلك مشى هنا وقد أوضحت خصائصه وأدابه فى " نفحة العمبر" فالتراجع، فقال والذى تلخص فى تطبيقها، أن المثل الأول مختص بالظهر والثالث بالعصر والثانى مشترك بنيهما لأصحاب الاعذار فهووقت لهما لكنه ليس وقت الإختيار والقول باشتراك الوقت مروى عن بعض السلف كما قاله الطحاوى فى " شرح معانى الآثار" (معارف السنن: ١٢/٢ اشرفيه ديوبند) (فيض البارى: ٩٥/٢، العرف الشذى: ١/ ١٣٥)

عصر کا وقت

مسئلہ(۲): سایۂ اصلی کے علاوہ دومثل ہونے کے بعد سے غروب آفتاب تک امام صاحبؒ کے نزدیک عصر کا وقت رہتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سایۂ اصلی کے علاوہ ایک مثل ہونے کے بعد سے غروب آفتاب تک عصر کا وقت رہتا ہے، اور امام صاحب سے بھی ایک قول یہی مروی ہے۔

واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين وآخروقتها مالم تغرب الشمس۔ (قدورى: ٥٨، بشرى، الاختيار: ٤٣/١، بيروت)

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف کی بنیاد پر عصر کے اول وقت میں بھی اختلاف ہے، البتہ امام صاحب کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اور ہمارے ہندوستان میں عوام الناس کے درمیان یہی قول راجح اور مشہور ہے۔

ووقت الظهر من زواله الى بلوغ الظل مثليه ... والاحسن مافى السراج عن شيخ الاسلام أن الاحتياط أن لايوخر الظهر الى المثل وان لايصلى العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا لصلاتين فى وقتهما بالاجماع۔(ردالمحتار على الدرالمختار: ١٤/٢، ١٥)

یعنی امام صاحبؒ کے قول کے مطابق ظہر میں احتیاط یہ ہے کہ ایک مثل تک پڑھ لے اور عصر میں صاحبینؒ کے قول کے مطابق احتیاط یہ ہے کہ دومثل کے بعد ہی پڑھے۔

مغرب کا وقت

مسئلہ(۳): غروب آفتاب کے بعد سے شفق ابیض کے غروب تک امام صاحبؒ کے نزدیک

مغرب کا وقت ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک شفقِ احمر کے غروب ہونے تک مغرب کا وقت رہتا ہے۔

واول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخر وقتها مالم يغب الشفق وهو البياض الذی يری فی الافق بعد الحمرة عند ابی حنيفةؒ وقال ابو يوسف و محمد هوالحمرة۔ (قدوری:۵۸، بشری، الاختيار: ۴۳/۱، بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

ولابی حنيفة قوله عليه السلام وآخر وقت المغرب اذا اسودالأفق۔ (هدايه: ۷۹/۱، بلال)

یعنی امام صاحبؒ کے شفق سے شفق ابیض مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مغرب کا آخری قت افق پر سیاہی چھاجانے تک ہے، اور افق پر سیاہی سفیدی کے بعد ہی چھاتی ہے نہ کہ سرخی کے بعد۔

الحديث اخرجه ابوداؤد عن عروة بن زبيران جبريل عليه السلام .. سمعت ابا مسعود الانصاری يقول ..ويصلی المغرب حين تسقط الشمس ويصلی العشاء حين يسود الأفق.(ابوداؤد: باب المواقيت: ۵۶/۱،۵۷، مكتبه ملت ديوبند)

نیز علامہ شامیؒ ایک اور وجہ ترجیح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال فی الاختيار الشفق: البياض، وهو مذهب الصديقؓ ومعاذبن جبلؓ وعائشةؓ قلت: ورواه عبدالرزاق عن ابی هريرةؓ وعن عمربن عبدالعزيز، ولم يروی البيهقی الشفق الأحمرالا عن بن عمر وتمامه فيه، واذا تعارضت الاخبار والآثار فلايخرج وقت المغرب بالشك كما فی الهدايه۔ شامی : ۱۷/۲)

یعنی شفق سے مراد سفیدی ہے اور یہ کئی صحابہؓ کا مذہب ہے سوائے ابن عمرؓ کے کہ انہوں نے بیہقی کی روایت کے مطابق شفق سے مراد سرخی لی ہے۔ چنانچہ اخبار اور آثار میں تعارض کی وجہ سے شک کی بناء پر مغرب کا وقت نہیں نکلے گا۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کے

متعلق رجوع کی روایت شاذ ہے،اس لئے کہ بہت سے حضرات نے ان سے یہ روایت نقل کی ہے اورآج تک نقل کرتے آرہے ہیں اوراکثر صحابہ کے قول کوشفق احمر پرمحمول کرنے کا دعوی نقل کے خلاف ہے،اس لئے کہ شفق سے ''شفق ابیض'' ہونا کئی صحابہ سے مروی ہے، جب کہ شفق سے مراد'' شفق احمر'' صرف ابن عمر سے مروی ہے۔ نیز امام صاحب کے رجوع کی بات روایۃً اور درایۃً دونوں اعتبار سے درست نہیں ہے، جہاں تک روایت کا تعلق ہے تو ظاہرالروایت میں امام صاحب سے شفق سے شفق ابیض مراد ہےاور غیر ظاہرالروایت میں شفق احمر مراد ہے،اور درایۃً ابوھریرہ کی روایت ہے جوامام ترمذی نے نقل کی ہے۔اقوال صحابہ بھی اس حدیث کے موافق ہے پھراخیر میں علامہ قاسم نے روایۃً اور درایۃً دونوں طرح امام صاحب کے قول کوراجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قال فی الاخیر : واذا تعارضت الآثار لایخرج الوقت بالشك كما قاله فی الهداية وغيرها فثبت ان قول الامام وهو الاصح كما اختاره النسفی (التصحيح والترجيح : ۱۵۷ بيروت) مثله فی البحر ۱/ ۴۲۷ زكريا ومجمع الانهر :۱/ ۱۰۶ كوئٹه)

عشاء کا وقت

مسئلہ(۴):امام صاحب کے نزدیک عشاء کا وقت شفق ابیض کے بعد افق پرسیاہی چھاجانے کے بعد سے صبح صادق تک رہتاہے۔جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک افق پر سے سرخی کے غائب ہونے کے بعد سے صبح صادق تک عشاء کا وقت رہتا ہے۔

وأول وقت العشاء اذا غاب الشفق وآخر وقتها مالم يطلع الفجر ۔

(قدوری: ۵۹، بشری، الاختیار: ۴۳/۱،بيروت)

مغرب کے آخری وقت میں اختلاف کی بنیاد پرعشاء کے اول وقت میں بھی اختلاف ہوگا جس میں مفتی بہ قول امام صاحبؒ کا ہے،جیسا کہ ماسبق میں گذرا۔

وتر کا وقت

مسئلہ(۵):وتر کی نماز کا وقت امام صاحب کے نزدیک عشاء کی نماز کے وقت سے ہی شروع

ہوجاتا ہے،اور صاحبینؒ کے نزدیک عشاء کی نماز کے بعد شروع ہوتا ہے۔

ووقت الوتروقت العشاء الا انه مأموربتقديم العشاء وقالا اول وقت الوتربعد العشاء وآخره مالم يطلع الفجر۔ (الاختيار: ۴۳/۱، بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے درمختار اور شامی میں ہے

ووقت العشاء والوترمنه الى الصبح ولكن لايصح أن يقدم عليه الوترالا ناسيا لوجوب الترتيب لانهما فرضان عند الامام ۔ وفي الشامي لكن العشاء قطعي والوتر عملي ۔ (ردالمحتار على الدرالمختار: ۱۸/۲، زكريا)

ترجمہ: عشاء اور وتر کا وقت غروب شفق سے صبح صادق تک ہے البتہ ترتیب واجب ہونے کی بناء پر وتر کو عشاء پر مقدم کرنا صحیح نہیں، سوائے حالت نسیان کے۔ اس لئے کہ دونوں امام صاحب کے نزدیک فرض ہے، لیکن عشاء قطعی فرض ہے اور وتر عملی۔

صاحبینؒ کے مذہب کے مطابق وتر سنت ہے اور بعد یہ سنت کا وقت فرض کے بعد ہی ہوتا ہے، گویا وتر کے وقت میں یہ اختلاف وتر کے واجب اور سنت ہونے کے اختلاف پر مبنی ہے، اس لئے اس اختلاف کی کچھ تفصیل آگے واجبات اور نوافل کے باب میں بھی ذکر کی جائے گی۔ انشاءاللہ۔

باب الاذان

مسئلہ تثویب

مسئلہ(۱): اذان اور اقامت کے درمیان لوگوں کے لئے تثویب کرنا کیسا ہے؟

اس مسئلہ میں دو چیزیں قابل غور ہیں:

(۱) کن کن نمازوں میں تثویب کی گنجائش ہے؟ فقط فجر میں یا تمام نمازوں میں؟

(۲) کن حضرات کے لئے تثویب کی گنجائش ہے؟ قاضی، مفتی، امیر وغیرہ کے لئے یا تمام لوگوں کے لئے؟

کتب احناف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں فقط فجر میں ہی تثویب تھی اور وہ بھی

اذان ہی میں شامل تھی، یعنی ''الصلوۃ خیر من النوم'' کے الفاظ۔

اس کے بعد علماء کوفہ نے فجر ہی میں اذان کے بعد اذان و جماعت کے درمیان تثویب کو جاری کیا، ہدایہ میں ہے:

وهـذا تثـويـب احـدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس وخصوا الفجر به ۔ (هدايه: ۸۷/۱، بلال)

یعنی یہ وہ تثویب ہے جس کو علماء کوفہ نے صحابہؓ کے زمانہ کے بعد لوگوں کے احوال کے بدلنے کی وجہ سے جاری کیا اور فجر کو اس کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کے تثویب کی گنجائش فقط فجر میں ہے، البتہ تمام لوگوں کے لئے ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ تثویب کی گنجائش باعتبار اشخاص کے ہے فقط، اختیار میں ہے:

وعـن ابـی یـوسفؒ لابأس بذلك للامراء لان عمرلما ولی الخلافة نصب من يعلمه باوقات الصلوة ۔ (الاختيار: ۴۷/۱، بيروت)

ہدایہ میں ہے:

وقال ابويوسفؒ لاأرى بأسا ان يقول المؤذن للاميرفی الصلوة كلها "السلام عليك ايهـا الأميـر ورحـمة الـلّٰـه وبـركاته، حی على الصلوة، حی على الفلاح، يرحمك اللّٰه"۔ (هدايه: ۸۸/۱)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امراء کے لئے تثویب میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ جب حضرت عمرؓ خلافت کے ذمہ دار بنے تو ایک شخص کو نماز کے اوقات کی خبر دینے کے لئے متعین کردیا، امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر کو یہ الفاظ کہے:

"السـلام عليك ايهاالأمير ورحمة اللّٰه وبركاته، حی على الصلوة، حی على الفلاح، يرحمك اللّٰه"

البتہ درمختار مع شامی میں ہے کہ متأخرین نے تمام نمازوں میں تمام لوگوں کے لئے (عمومی) تثویب کو مستحسن سمجھا ہے۔

ويثوب بين الأذان والاقامة فی الكل للكل بما تعارفوه۔

قولہ فی الکل أي کل الصلوات لظهور التوانی فی الأمور الدینیة، قال فی العنایة احدث المتأخرون التثویب بین الأذان والاقامة علی حسب ماتعارفوه فی جمیع الصلوات سوی المغرب مع ابقاء الاول یعنی الاصل وهو تثویب الفجر ، ومارآه المسلمون حسنا فهو عنداللّٰه حسن۔

قوله للکل أي کل أحد۔

قوله بماتعارفوه کتنحنح، أو قامت قامت، أو الصلاة الصلاة، ولو احدثوااعلاما مخالفا لذلك جاز۔(شامی : ۲ / ٥٦ زکریا)

اذان اوراقامت کے درمیان تمام نمازوں میں تمام لوگوں کے لئے تثویب کی جائے گی، لوگوں میں متعارف طریقہ کے مطابق۔

''فی الکل'' سے مراد تمام نمازیں ہیں امور دینیہ میں سستی ظاہر ہونے کی وجہ سے۔عنایہ میں ہے کہ متأخرین نے لوگوں کے متعارف طریقہ کے مطابق فجر کی اصل تثویب کو باقی رکھتے ہوئے سوائے مغرب کے تمام نمازوں میں اذان اوراقامت کے درمیان تثویب کو جاری کیا ہے، اور مسلمان جس کو اچھا سمجھے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے۔

''للکل'' یعنی ہرایک کے لئے تثویب ہے۔

''بماتعارفوہ''یعنی لوگوں میں معروف طریقہ کے مطابق جیسے کھنکھارنایا' قامت قامت ''یا''الصلاۃ الصلاۃ '' کہنا اوراگر لوگوں نے اس کے علاوہ کوئی اورعلامت جاری کی جو اس کے مخالف ہوتو وہ بھی جائز ہے۔

فائدہ:ہدایہ کے حاشیہ میں تثویب کے اجراء کے تین مراحیل یوں ذکر کیئے گئے ہیں:

التثویب الأصلی کان "الصلوة خیر من النوم" لا غیر فی اذان الفجر خاصة، واحدث علماء الکوفة "حی علی الصلوة، حی علی الفلاح" فی صلوة الفجرخاصة مع البقاء الأول واحدث المتأخرون التثویب بین الاذان والاقامة علی ما تعارفوه فی جمیع الصلوات مع ابقاء الأول۔ (هدایه:۸۷/۱، حاشیه :۱۷، بلال)

اصل تثویب تو صرف فجر کی نماز میں تھی (الصلوۃ خیرمن النوم) پھر علماءکوفہ نے اس کو باقی

رکھتے ہوئے خاص طور پر فجر میں حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کی تثویب کو جاری کیا اس کے بعد متأخرین علماء نے اس کو باقی رکھتے ہوئے لوگوں کے متعارف طریقہ کے مطابق تمام نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان تثویب کو جاری کیا۔

مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان فصل

مسئلہ (۲) :امام صاحبؒ کے نزدیک امام مغرب کے علاوہ دیگر نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان جلسہ کرے گا، صاحبینؒ کے نزدیک مغرب میں بھی جلسۂ خفیفہ کرے گا۔

ویجلس بین الأذان والاقامة الا فی المغرب وقالایجلس فی المغرب جلسة خفیفة (الإختیار:۴۸/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفةؒ ان التاخیرمکروه فیکتفی بادنی الفصل احترازاً عنه والمكان فی مسألتنا مختلف و كذا النغمة .(هدایه: ۸۸/۱، بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہمغرب میں تاخیر کرنا مکروہ ہے،لہٰذا اس تاخیر سے بچنے کے لئے ادنی سا فصل کافی ہے، نیز اذان واقامت کے مسئلہ میں جگہ بدل جاتی ہےاور انداز بھی اذان و اقامت کا جداگانہ ہوتا ہے،لہٰذا اذان و اقامت میں فصل کے لئے جلوس ضروری نہیں سکوت کافی ہے۔

والخلاف فی الافضلیة فلو جلس لایکره عنده ـ (ردالمحتار علی الدرالمختار: ۵۶/۲، زکریا)

نوٹ: امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف افضلیت اور غیر افضلیت پر مبنی ہے، چنانچہ اگر کوئی بیٹھ جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک بھی مکروہ نہیں ہے۔

نوٹ: اذان اور اقامت کے درمیان وصل تمام نمازوں میں بالاتفاق حدیث بلال کے بناء پر مکروہ ہے۔ بناء بریں دیگر نمازوں میں سنن ونوافل کے ذریعہ فصل کیا جاتا ہے جب کہ مغرب میں نوافل بھی مکروہ ہے،لہٰذا صاحبین کے بقول جلسۂ خفیفہ کے ذریعہ فصل کیا جائے گا اور امام صاحب کے قول کے مطابق تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت کے بقدر اور ایک روایت کے مطابق تین

قدم چلنے کے بقدر سکتہ کیا جائے گا۔ نیز یہ بھی یاد رہے کہ اذان ونماز کے درمیان فصل کی کوئی مقدار ظاہر الروایت سے ثابت نہیں ہے، غیر ظاہر الروایت میں حسن ابن زیاد سے منقول ہے، تفصیل کے لئے مذکورہ حوالوں کی طرف رجوع کیا جائے۔ (البحر الرائق: ۱/۴۵۴ زکریا، تبیین: ۱/۲۴۵ زکریا)

وقت سے قبل اذان

مسئلہ (۳): کسی بھی نماز کے لئے وقت سے پہلے اذان نہیں دی جائے گی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز کے لئے وقت سے پہلے بھی اذان جائز ہے۔

ولایؤذن لصلاة قبل دخول وقتها الا فی الفجرعند أبی یوسفؒ۔ (قدوری: ٦٤، بشری، الاختیار: ٤٨/١، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

والحجة علی الکل قوله علیه السلام لبلالؓ لاتؤذن حتی یستبین لك الفجر هکذا ومدیده عرضا۔ (هدایه: ٩٠/١، بلال)

والحدیث اخرجه أبوداؤد من طریق شداد عن بلال وفیه انقطاع وفی الباب عن سمرةؓ بن جندب رفعه لا یغرنکم اذان بلالؓ فان فی بصره سوء اخرجه احمد والثلاثة واخرجه الطحاوی من حدیث انسؓ والحاکم من حدیث ابی محذورةؓ نحوه۔ (الدرایة: ٩٠/١، بلال، ابوداؤد باب فی الاذان قبل دخول الوقت: ٧٩/١، مکتبه ملت)

یعنی آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو وقت سے پہلے اذان دینے سے منع فرمایا تھا اور فرمایا تھا کہ جب تک تمہارے سامنے عرضاً طلوع فجر کی روشنی ظاہر نہ ہو جائے اذان نہ دینا۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

تقدیم الاذان علی الوقت فی غیر الصبح لایجوز اتفاقا وکذا فی الصبح عند ابی حنیفة و محمد وان قدم یعاد فی الوقت.. وعلیه الفتوی (هندیة: ٥٣/١ زکریا)

علامہ شلبیؒ نے اپنے حاشیہ میں فتاوی ظہیریہ اور مبسوط کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جب امام ابو یوسفؒ نے ہارون رشید کے ساتھ حج کیا تو مدینہ پہنچ کر آپؒ نے تین مسائل سے رجوع کیا، ان میں سے ایک یہ مسئلہ بھی ہے۔

خلاصہ یہ کہ علامہ شلبیؒ کے بقول امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں رجوع ثابت ہے، چنانچہ ائمہؒ احناف کے درمیان اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

علامہ شلبیؒ فرماتے ہیں:

قوله فی النصف الاخیر من اللیل الی آخره ذکر فی الفتاوی الظهیریة فی أول کتاب الوقف أن أبا یوسف کان یقول اولا بقول ابی حنیفة فی الوقف انه لایکون لازما ولکنه لما حج مع الرشید رأی وقوف الصحابة بالمدینة و نواحیها رجع فأفتی بلزوم الوقف ورجع عند ذلك عن ثلث مسائل احداها هذه والثانیة تقدیره الصاع بثمانیة ارطال والثالثة اذان الفجر قبل طلوع الفجر ومثله فی المبسوط.(حاشیة الشلبی علی التبیین : ۱/ ۲٤۸ زکریا)

صفت صلاۃ کا بیان

تکبیر تحریمہ کے الفاظ

مسئلہ(۱): جب کوئی شخص نماز شروع کرنے کا ارادہ کرے تو تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کو کانوں کی لوتک اٹھائے، چنانچہ اگر کسی نے اللہ اکبر کی جگہ اللہ اجل، اللہ اعظم یا الرحمٰن اکبر کہا تو طرفینؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے لئے کافی ہوجائے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اللہ اکبر ،اللہ الا کبر یا اللہ الکبیر کے علاوہ دوسرے الفاظ سے تکبیر تحریمہ جائز نہ ہوگی۔

واذا دخل الرجل فی صلاته کبر ورفع یدیه مع التکبیر حتی یحاذی بإبهامیه شحمة أذنیه فان قال بدلا من التکبیر اللّٰه اجل أو اعظم أو الرحمن اکبراجزأه عند ابی حنیفةؒ و محمدؒ، وقال ابویوسف لا یجوز الا أن یقول اللّٰه أکبرأو اللّٰه الأکبرأو اللّٰه الکبیر۔ (قدوری: ٦۹، ۷۰،بشری، الاختیار: ۱/ ۵۳، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان التکبیر هو التعظیم لغة وهو حاصل۔ (هدایه: ۱/ ۹۹، بلال)

باعتبار لغت کے تکبیر سے مراد تعظیم ہی ہے اور لفظ تکبیر کے علاوہ دیگر ان الفاظ سے بھی جو تعظیم

پر دلالت کرتے ہوں، یہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے، چنانچہ دیگر الفاظ تعظیمہ سے بھی افتتاح صلاۃ جائز ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وصح شروعه ایضا مع کراهة التحریم بتسبیح و تهلیل و تحمید و سائر کلم التعظیم الخالصة له تعالی ولو مشترکة کرحیم و کریم فی الأصح و خصه الثانی بأکبر و کبیر منکرا و معروفاً.

قال الشامی قوله و خصه الثانی و لا یصح الشروع عنده الا بهذه الالفاظ المشتقة من التکبیر و الصحیح قولهما کما فی النهر و الحلیة عن التحفة و الزاد. (شامی: ۱۸۳/۲ زکریا) مثله فی الهندیة: ۱/ ٦٨ زکریا، والتاتارخانیة: ۳۲۲/۱ کراچی)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله اجزأه عند أبی حنیفة و محمد قال الاسبیجابی و الصحیح قولهما وقال الزاهدی و هو الصحیح و اعتمده البرهانی و النسفی. (التصحیح و الترجیح: ١٦٠)

البتہ علامہ شامیؒ کے بقول امام صاحب کے نزدیک بھی لفظ اللہ اکبر کے علاوہ دیگر الفاظ سے افتتاح صلاۃ مکروہ ہے، اس لئے اللہ اکبر کے ذریعہ افتتاح صلاۃ کے وجوب کو ادا کرنے والا نہ سمجھا جائیگا۔ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

فان الأصح أنه یکره الافتتاح بغیر اللّٰه أکبرعند ابی حنیفةؒ کما فی التحفة و الذخیرة و النهایة و غیرها و علیه فلو افتتح بأحد الألفاظ الأخیره لایحصل الواجب۔ (ردالمحتار علی الدرالمختار: ۱۷۸/۲، زکریا)

اصح قول کے مطابق لفظ اللہ اکبر کے علاوہ سے نماز شروع کرنا امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے، لہٰذا اگر کسی نے دوسرے صیغوں (اللہ الاکبر، اللہ الکبیر) سے نماز شروع کی تو واجب ادا نہیں ہوگا۔

مسئلہ (۲): امام صاحبؒ کے نزدیک امام رکوع سے اٹھتے وقت صرف تسمیع پڑھے گا اور مقتدی صرف تحمید اور منفرد دونوں۔

صاحبینؒ کے نزدیک امام منفرد کی طرح تسمیع اور تحمید دونوں پڑھے گا۔

ویقول سمع اللّٰہ لمن حمدہ و یقول المؤتم ربنا لك الحمد .. وقالا یجمع ، الاختیار : ۵۱/۱، بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول پر فتوی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة قوله علیه السلام اذا قال الامام سمع اللّٰه لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد هذه قسمة وإنها تنافی الشركة ولهذا لایأتی المؤتم بالتسمیع عندنا... وماروٰه محمول علی حالة الانفراد والمنفرد یجمع بینهما فی الأصح .... والامام بالدلالة علیه اتی به معنی ۔ (هدایه: ۱۰٦/۱، ۱۰۷، بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی دونوں کے فعل کو تقسیم کردیا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو، لہٰذا اگر امام بھی تحمید کہے گا تو امام کی مقتدی کے ساتھ عمل میں شرکت ہوجائے گی جو کہ تقسیم کے منافی امر ہے اور اسی بناء پر کہ دونوں تسمیع اور تحمید میں شریک نہ ہوجائے مقتدی بھی ہمارے نزدیک تسمیع نہیں پڑھے گا۔

اور جس روایت سے صاحبینؒ استدلال کرتے ہیں وہ انفرادی حالت پر محمول ہے، اسی بناء پر اصح قول کے مطابق منفرد تسمیع اور تحمید دونوں کہے گا اور چونکہ امام تحمید پڑھنے میں مقتدی کی رہنمائی کرنے والا ہوتا ہے اس لئے ''الدال علی الخیر کفاعلہ'' کے پیش نظر معنوی طور پر وہ بھی تحمید کو ادا کرنے والا سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی امام صاحب کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وقالا یضم التحمید هو روایة عن الامام أیضا وإلیه مال الفضلی والطحاوی وجماعة من المتأخرین، معراج عن الظهیریة واختاره فی الحاوی القدسی ومشی علیه فی نورالإیضاح لكن المتون علی قول الامام۔ (شامی:۲۰۱/۲، زکریا)

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام تحمید بھی سراً پڑھے گا یہ امام صاحب کی ہی ایک روایت ہے اور علامہ فضلی ، طحاوی اور متأخرین کی ایک جماعت کا میلان اسی کی طرف ہے حاوی قدسی اور

نورالایضاح میں اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن متون کی کتابوں میں امام صاحب کے قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ تسمیع اور تحمید کو جمع اور عدم جمع کے سلسلے میں امام، مقتدی اور منفرد تینوں کا الگ حکم ہے، صاحب ہدایہ اور علامہ شامی وغیرہ نے متون کا اعتبار کرتے ہوئے امام کے حق میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے کہ وہ صرف تسمیع کہے گا؛ مگر اکثر مشائخ اور متأخرین نے صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے۔

اور مقتدی بالاتفاق صرف تحمید کہے گا۔

اور منفرد صحیح قول کے مطابق دونوں کو جمع کرے گا اگر چہ متون میں صرف تحمید کی تشریح ہے. علامہ شامی ''منحۃ الخالق'' میں فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے اور باعتبار دلیل یہی راجح ہے۔ جب کہ ظاہر روایت اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تحمید پر اکتفاء کرے گا۔(تبیین:۱/۳۰۰ زکریا، بحرالرائق ۱/۵۵۲ زکریا، منحۃ الخالق:۱/۵۵۳ زکریا، التصحیح والترجیح:۱۶۱، بیروت)

مسئلہ (۳): مصلی اپنی ناک اور پیشانی پر سجدہ کرے گا اگر ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک صرف ناک پر اکتفاء کرنا بغیر عذر کے جائز نہیں ہے۔

وسجد علی انفه وجبهته فان اقتصر علی احدهما جاز عند ابی حنیفةؒ وقالا: لایجوز الأقتصار علی الأنف الا من عذر۔ (قدوری: ۷۳، بشری، اختیار: ۱/۵۶)

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، نیز بقول علامہ شامیؒ کے امام صاحب کا صاحبین کے قول کی جانب رجوع ثابت ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

والیه صح رجوع الامام کما فی الشرنبلالیة عن البرهان وعلیه الفتوی کما فی المجمع وشروحه والوقایة وشروحها والجوهرة وصدرالشرعیة والعینی والبحروالنهر وغیرها وذکر العلامة قاسم فی تصحیحه ان قولهما روایة عنه وان علیه الفتوی۔(ردالمحتارعلی الدرالمختار:۲/۲۰۳، زکریا)

صاحبینؒ کے قول کی جانب امام صاحب کا رجوع ثابت ہے، جیسا کہ برھان کے حوالہ سے

شرنبلالیہ میں نقل کیا گیا ہے مجمع الانہر اس کی شروحات ، وقایہ اوراس کی شروحات، جوہرۃ، صدرالشریعہ،عینی، بحرالرائق اورنہرالفائق وغیرہ میں اسی پرفتوی ہےاورعلامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں ذکرکیا ہے کہ صاحبین کاقول امام صاحب ہی کی ایک روایت ہےاوراسی پرفتوی ہے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

کمال السنة فی السجود وضع الجبهة والأنف جميعا ولو وضع احدهما فقط ان كان من عذر لا يكره وان كان من غيرعذر فان وضع جبهته دون أنفه جاز اجماعا ويكره وان كان بالعكس فكذلك عند ابی حنيفة وقالا لايجوز وعليه الفتوى. (هندية :۱/ ۷۰ زکریا، التصحیح والترجیح :۱۶۲ بیروت)

تعدیل ارکان

مسئلہ(۴): طرفینؒ کے نزدیک نماز میں تعدیل ارکان واجب ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اس کوفرض قراردیتے ہیں۔

تعدیل ارکان کہتے ہیں: رکوع، سجدہ، قومہ اورجلسہ کوایک مرتبہ تسبیح پڑھنے کے بقدراس طرح اطمینان کے ساتھ ادا کرنا کہ ہرعضومیں سکون پیدا ہوجائے۔

ثم تعديل الاركان ليس بفرض وقال ابويوسفؒ فرض وهو الطمأنينة فی الركوع و السجود واتمام القيام من الركوع والقعدة بين السجدتين۔ (الاختيار: ۵۷/۱، بیروت)

وتعديل الأركان أي تسكين الجوارح قدر تسبيحة فی الركوع والسجود كذا فی الرفع منهما على ما اختاره الكمال۔(درالمختار:۱۵۷/۲، زکریا)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کےقول پرفتوی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الركوع هوالإنحناء والسجود هو الإنخفاض لغة فيتعلق الركنية بالادنى فيهما وكذا فی الانتقال اذ هو غير مقصود،وفی آخر ماروی تسميته اياه صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلاتك، ثم القومة والجلسة سنة عندهما وكذا الطمانينة فی تخريج الجرجانی وفی تخريج الكرخی واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها عنده ـ(هدایه: ۱۰۷/۱،۱۰۸، بلال، دیوبند)

طرفینؒ فرماتے ہیں کہ باعتبار لغت کے رکوع مطلقا جھکنے اورسجدہ پست ہونے یعنی زمین پر

پیشانی ٹیکنے کو کہتے ہیں، چنانچہ رکوع، سجدہ اور اسی طرح رکوع سے سجدہ اور ایک سجدہ سے دوسرے سجدہ میں جانے میں جو کہ اصل مقصود نہیں ہے فرضیت کا تعلق صرف ان کی ادنی مقدار کے ساتھ ہوگا اور جو روایت بیان کی گئی ہے اس کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی ناقص نماز کو بھی نماز کہا ہے بایں طور کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم نے ہمارے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق نماز ادا کرنے میں کچھ کمی کی تو گویا تم نے اپنی نماز میں کمی کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کمی کے باوجود اس پر نماز کا اطلاق کرنا یہ بتا رہا ہے کہ یہ فرض نہیں ہے، اس لئے کہ فرض میں کمی کی بناء پر تو نماز، نماز ہی نہیں رہتی۔

پھر قومہ اور جلسہ طرفینؒ کے نزدیک سنت ہے اسی طرح جرجانی کی تخریج کے مطابق تعدیل ارکان بھی سنت ہے، جبکہ امام کرخی کی تخریج کے مطابق واجب ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک تعدیل ارکان کو چھوڑنے سے سجدۂ سہو لازم ہوگا۔

تعدیل ارکان رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ چاروں میں واجب ہے، جیسا کہ کمال ابن ہمام، ان کے شاگرد اور متأخرین علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، کرخی کی تخریج کے مطابق اور صاحب ہدایہ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے، نیز صاحب درمختار نے بھی اولاً ابن ہمام کے حوالہ سے تمام میں تعدیل ارکان کو واجب قرار دیا ہے، لیکن بعد میں انہوں نے ایک ضابطہ ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قومہ اور جلسہ میں ان کا رجحان تعدیل ارکان کی سنیت کا ہے، وہ ضابطہ یہ ہے کہ واجب کے ذریعہ فرض کی تکمیل ہوتی ہے اور سنت کے ذریعہ واجب کی تکمیل ہوتی ہے، اس اعتبار سے رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہوگی اور قومہ اور جلسہ میں تعدیل سنت ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جب کسی قول کی تائید دلیل سے ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا چاہے وہ کسی ضابطہ کے مخالف ہو، اس لئے کہ جب دلیل اس کا تقاضہ کرتی ہو تو قاعدہ کی مخالفت نقصان نہیں دیگی۔ نیز عزمیہ کے حوالہ سے علامہ شامی نے اس کا ایک اور جواب دیا ہے کہ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ واجب کو فرض کی تکمیل کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو بھی چیز فرض کی تکمیل کرے وہ واجب ہی ہو۔ خلاصہ یہ کہ کبھی غیر واجب بھی

فرض کی تکمیل کرسکتا ہےاور واجب کی تکمیل غیر سنیت سے بھی ہوسکتی ہے؛ لہٰذا اس سے قومہ اور جلسہ میں تعدیل کے وجوب کے قول پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

شامی میں ہے:

وتعديل الأركان أى تسكين الجوارح قدر تسبيحة فى الركوع والسجود وكذا فى الرفع منهما على مااختاره الكمال لكن المشهور أن مكمل الفرض واجب ومكمل الواجب سنة وعند الثانى الأربعة فرض.

وتعديل الاركان هو سنة عند هما فى تخريج الجرجانى وفى تخريج الكرخى واجب حتى تجب سجدتا السهو بتركه كذا فى الهداية، وجزم بالثانى فى الكنز والوقاية والمنتقى وهو مقتضى الأدلة كما يأتى وكذا فى الرفع منهما أى يجب التعديل أيضا فى القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة أيضا لأنه يلزم من وجوب التعديل فيهما وجوبهما.

قوله على ما اختاره الكمال: قال فى البحرومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة فى الأربعة: أى فى الركوع والسجود وفى القومة والجلسة وجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله، وللأمر فى حديث المسئ صلاته، ولما ذكره قاضى خان من لزوم سجود السهو بترك الرفع من الركوع ساهيا وكذا فى المحيط، فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لأن الكلام فيهما واحد والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن امير حاج حتى قال : انه الصواب،والله الموفق للصواب۔

قوله لكن المشهور الخ استدراك على قوله وكذا فى الرفع منهما وحاصله ان وجوب تعديل الركوع والسجود ظاهر موافق للقاعدة المشهورة لأن التعديل مكمل لهما أما وجوب تعديل القومة والجلسة فغير ظاهر لأن القومة والجلسة اذا كانتا واجبتين على ما اختاره الكمال يلزم أن يكون التعديل فيهما سنة.

لأن مكمل الواجب يكون سنة فهذه القاعدة لاتوافق مختار الكمال لأنه الوجوب فى الكل ولامارواه الطحاوى عنهم لأنه الفرض فى الكل ولا ما هو المشهور عن ابى

حنیفة و محمد لأنه إما السنية فی الكل علی تخريج الجرجانی او الوجوب فی تعديل الاركان والسنية فی الباقی علی تخريج الكرخی لأنه فصل كما فی شرح المنية وغيره بين الطمأنينة فی الركوع والسجود وبين القومة والجلسة بأن الأولی مكملة للركن المقصود لذاته وهو الركوع والسجود والأخرتين مكملتان للركن المقصود لغيره وهو الانتقال فكانا سنتين اظهارا للتفاوت بين المكملين وأجاب حينئذبأنه لايضر مخالفة القاعدة حيث اقتضاها الدليل.

أقول علی ماذكره الشارح من القاعدة مأخوذ من الدرر واعترضه فی العزمية بأنه ليس له وجه صحة قال: ولعل منشأه ما فی الخلاصة من أن الواجب إكمال للفرائض والسنن إكمال للواجبات والآداب إكمال للسنن ولايذهب عليك أنه ليس معناه ذلك فليتدبر أی لان معناه أن الواجب شرع لإكمال الفرائض الخ لا أن كل مايكمل الفرض يكون واجبا وهكذا۔ (شامی : ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸ زكريا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

أجمعوا علی ان الاعتدال فی قومة الركوع ليس بواجب عند أبی حنيفة و محمد كذا فی الظهيرية وكذا الطمأنينة فی الجلسة هكذا فی الكافی وأما اعتدال فی الركوع والسجود وكل ركن هو أصل بنفسه ذكر الكرخی انه واجب علی قولهما هكذا فی الظهيرية وهو الصحيح كذا فی شرح المنية لإبن امير الحاج (هندية : ۱/ ۷۱ زكريا) بحر الرائق : ۱/۵۲۲، زكريا، حاشية الشلبی : ۱/۲۸۱ زكريا)

باب الوتر

وتر کا حکم

امام صاحب کے نزدیک وتر واجب ہے، صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے۔

الوتر واجب وقال ابويوسف و محمد هی سنة.(الاختيار: ۱ – ٦۰)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفةؒ قوله عليه السلام ان اللّٰه تعالی زادكم صلوة ألا وهی

الوترفصلوهامابین العشاء الی طلوع الفجر۔ امروهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالاجماع ۔

الحدیث اخرجه الاربعة الاالنسائی من حدیث خارجة بن حذافة ۔(الدرایة۔هدایه: ۱۴۷/۱، ۱۴۸، بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے لہٰذا وتر واجب ہے۔ وتر کے وجوب کی اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بالاِجماع وتر کی قضاء واجب ہے۔ اور قضاء اسی وقت واجب ہوگی جب کہ وہ واجب ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

هوفرض عملا وواجب اعتقادا وسنة ثبوتا، بهذا وفقوا بین الروایات.

قوله بین الروایات أی الثلاث المرویة عن ابی حنیفة فانه روی عنه أنه فرض وأنه واجب وأنه سنة والتوفیق أولی من التفریق فرجع الکل الی الوجوب الذی مشی علیه فی الکنز وغیره قال فی البحر وهو آخر أقوال الإمام وهو الصحیح محیط والأصح خانیة وهو الظاهر من مذهبه مبسوط ثم قال وأما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودلیلا لکنها آکد سائر السنن المؤقتة. (شامی :۲/ ۴۳۹ زکریا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

الوتر واجب وقالا سنة (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر: ۱۱۱/۱ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔(کنز الدقائق: ۱۵ بیروت، مختار متن الاختیار: ۱۰۶ بیروت)

مقدار قراء ت کا بیان

نماز میں قراء ت کی مقدار

نماز میں قراءت کی ادنی مقدار جس سے نماز جائز ہو جائے؛ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اتنی ہے کہ جسے قرآن کہا جاسکے، صاحبینؒ فرماتے ہیں تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت سے کم قراءت

جائزنہیں۔

فادنی مایجزئ من القراء ة فی الصلاة مایتناوله اسم القرآن عند أبی حنیفةؒ وقال أبو یوسفؒ و محمدؒ لایجوز اقل من ثلاث آیات قصاراوآیة طویلة۔ (قدوری: ۸۱،بشری)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کےقول پر ہے .جوکہ امام صاحب کی بھی ایک روایت ہے ۔علامہ شامی نے امام صاحب کی تین روایتیں ذکرکی ہیں (۱) ایک آیت کے بقدرقراءت فرض ہے، چاہے لمبی ہو یا چھوٹی ، یہ امام صاحب سے ظاہرالروایت ہے(۲)اتنی مقدارقراءت کرنا جس پرقرآن کا اطلاق کیا جاسکے ،اوروہ کسی سے خطاب کے مشابہ نہ ہو، صاحب قدوریؒ اورعلامہ زیلعیؒ نے اسی کوراجح قراردیاہے(۳) تین چھوٹی آیتیں یاایک بڑی آیت جوکہ صاحبین کا مذہب ہے اورامام صاحب کی ایک روایت ہے،فقہاء نے صاحبینؒ کےقول کواحتیاط پرمبنی ہونے کے وجہ سے راجح قراردیاہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفرض القراء ة آیة علی المذهب ،قوله علی المذهب الذی هو ظاهر الروایة عن الامام وفی روایةعنه مایطلق علیه اسم القرآن ولم یشبه قصد خطاب أحد، وجزم القدوری بأنه الصحیح من مذهب الامام ورجعه الزیلعی.........وفی روایة ثالثة عنه وهی قولهما ثلاث آیات قصار أو آیة طویلة(شامی :۲/۲۵٦ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وفی فرض القرآء ة ثلاث روایات.... وفی روایة ثلاث آیات قصار أو آیة طویلة وهوقولهما ورجحه فی الأسرار. (بحر الرائق : ۱/۵۹۱ زکریا)

علامہ شرمبلالی فرماتے ہیں:

وقال ابو یوسف و محمدؒ الفرض قراء ة آیة طویلة أو ثلاث آیات قصار

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

قوله وقال أبو یوسف ومحمد رجحه فی الأسرار والإحتیاط قولهما وهو مطلوب لاسیما فی العبادات (حاشیة الطحطاوی علی مراقی : ۲۲٦)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وقالا فرض القراءۃ ثلاث آیات قصار أو آیة طویلة مقدار ثلاث آیات قصار وھو الأحوط (الدر المنتقی: ۱۵۸/۱ کوئٹہ)

پہلی رکعت کو طویل کرنے نہ کرنے کا حکم

شیخینؒ کے نزدیک فقط فجر کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے لمبی کی جائے گی، اور دوسری نمازوں کی رکعتیں برابر رہے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری سے لمبی کی جائے۔

ویطول الاولی من الفجر علی الثانیة اعانة للناس علی الجماعات ویکرہ فی سائر الصلوۃ وقال محمد یستحب ذالك فی جمیع الصلوات۔ (الاختیار: ۱/ ٦٢ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کے قول پر فتوی ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولھما ان الرکعتین استویا فی استحقاق القراءۃ فیستویان فی المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم و غفلة۔ (ھدایة: ۱۲۱/۱ بلال)

یعنی دونوں رکعتیں استحقاق قراءۃ کے اعتبار سے برابر ہیں، لہٰذا مقدار میں بھی برابر ہونی چاہئے، بخلاف فجر کے کہ وہ سونے اور غفلت کا وقت ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وتطاول اولی الفجر علی ثانیتھابقدر الثلث وقیل النصف ندبا فلو فحش لا بأس به فقط۔ وقال محمد واولی الکل حتی التراویح قیل وعلیه الفتوی .

قوله وتطاول أی یطیلھا الامام وھی مسنونة اجماعا اعانة علی ادراك الرکعة الأولی لأن وقت الفجر وقت نوم و غفلة وقد علم من التقیید بالامام ومن التعلیل أن المنفرد یسوی بین الرکعتین فی الجمیع اتفاقا۔ قوله حتی التراویح عزاہ فی الخزائن الی الخانیة وظاھر ھذا ان الجمعة والعدین علی الخلاف کما فی جامع المحبوبی لکن فی نظم الزندویستی الاتفاق علی تسویة القراءۃ فیھما وأیدہ فی الحلیة بالأحادیث الواردۃ المقتضیة لعدم اطالة الأولی علی الثانیة فیھما۔

قوله قیل وعلیه الفتوی قائله فی معراج الدرایة ومثله فی المجتبی وفی التاتار خانیة

عن الحجة وهو المأخوذ للفتوی وفی الخلاصة إنه احب وجنح الیه فی فتح القدیر لما رواه البخاری من " أنه علیه الصلوة والسلام کان یطول فی الرکعة الأولی أی من الظهر ما لایطول فی الثانیة و هکذا فی العصر وهکذا فی الصبح ونازعه فی شرح المنیة بأنه محمول علی الإطالة من حیث الثناء والتعوذ وبمادون ثلاث آیات، ضرورة التوفیق بینه وبین ما رواه مسلم عن ابی سعید الخدریؓ حیث قال فحزرنا قیامه فی الظهر فی کل رکعة قدر ثلاثین آیة فانه افاد التسویة بین الرکعیتین وقال فی الحلیة بعد أن حقق فی کل رکعة قدر ثلاثین آیة فانه افاد التسویة بین الرکعتین وقال فی الحلیة بعد أن حقق دلیلهما فیظهر علی هذا أن قولهما أحب لاقوله وأن الأولی کون الفتوی علی قولهما لا قوله وأقره فی البحر والشرنبلالیة واعتمد قولهما فی الکنز والملتقی والمختار والهدایة فلذا اعتمده المصنف أیضا۔(شامی:۲۶۲/۲۔۲۶۳ زکریا)

خلاصہ یہ ہے کہ معراج الدرایہ وغیرہ میں امام محمدؒ کے قول کومفتی بہ قرار دیا گیا ہے،صاحب فتح القدیرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے، جب کہ شرح منیہ بحر،نور الإیضاح،کنز،ملتقی، ہدایہ وغیرہ عام کتب احناف اور متون معتبرہ میں شیخین کے قول کوراجح اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

نماز باجماعت اور امامت کا بیان

عورتوں کا مسجد میں آنا

مسئلہ(۱):امام صاحب کے نزدیک بوڑھی عورت فجر،مغرب اورعشاء کی جماعت کے لئے مسجد جاسکتی ہے،اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بوڑھی عورتوں کا تمام نمازوں کے لئے نکلنا جائز ہے۔

ولا بأس بأن تخرج العجوز فی الفجر والمغرب والعشاء عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یجوز خروج العجوز فی سائر الصلوات (قدوری :۸۷ بشری)

اس مسئلہ میں متأخرین علماءِ احناف نے امام صاحبؒ اور صاحبین کے مسلک کے خلاف فتوی دیا ہے، جوصاحبِ مذہب کے قول سے ہی ماخوذ ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے مغرب عشاء اور فجر میں بورھی عورتوں کو نکلنے کی اجازت دی تھی اور وجہ اس کی یہ بیان فرمائی تھی کہ ان اوقات میں فساق اور اشرار لوگ اپنے ذاتی کام میں مشغول

ہوتے ہیں جیسے کھانا، پینا، سونا وغیرہ؛ جس کی بناء پر یہ اوقات ان کی شرارتوں سے محفوظ ہیں۔

لیکن ہمارے زمانہ میں فسق و فجور کی گرم بازاری اور فساق اور فجار لوگوں کے انہی اوقات میں اپنے خبیث مشغلوں اور شرارتوں میں لگے ہونے کی وجہ سے متأخرین فقہاء احناف نے ان اوقات میں بھی بوڑھی عورتوں کو جماعت کے لئے مسجد میں آنے سے منع فرمادیا چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ویکرہ حضورهن الجماعة ولو لجمعة وعید و وعظ مطلقا ولو عجوزا لیلاً علی المذهب المفتی به لفساد الزمان أی مذهب المتأخرین قال فی البحر: وقد یقال هذه الفتوی التی اعتمدها المتأخرون مخالفة لمذهب الإمام ولصاحبیه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا اتفاقا۔

واما العجوز فلها حضور الجماعة عند الامام الافی الظهر و العصر والجمعة

أی وعندهما مطلقا فإ لافتاء بمنع العجائز فی الکل مخالف للکل فالإعتماد علی مذهب الامام قال فی النهر وفیه نظر، بل هو مأخوذ من قول الإمام وذلك أنه منعها لقیام الحامل وهو فرط الشهوة بناء علی أن الفسقة لا ینتشرون فی المغرب، لأنهم بالطعام مشغولون و فی الفجر والعشاء نائمون فاذا فرض انتشارهم فی هذه الاوقات لغلبة فسقهم کما فی زماننا بل تحریهم أیاها کان المنع فیها أظهر من الظهر (رد المحتار علی الدر المختار: ۳۰۷/۳ زکریا) (بحر الرائق: ۱/ ۶۲۷، زکریا، هندیة: ۸۹/۱ زکریا، مجمع الانهر: ۶۵/۱ کوئٹه، الدر المنتقی ۱/ ۶۵ کوئٹه، التصحیح والترجیح: ۱۶۸ بیروت)

اور عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا مذہب کے مفتی بہ قول کے مطابق، گرچہ جمعہ عیدین اور وعظ کے لئے ہو اور عورت بوڑھی ہو؛ زمانے کے فساد کی بنا پر رات کے وقت میں بھی مکروہ ہے۔

یعنی یہ متأخرین کا مذہب ہے، علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق میں فرمایا کہ کہا جاتا ہے، کہ جس فتوی پر متأخرین نے اعتماد کیا ہے وہ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے نقل کیا ہے کہ جوان عورت کو مطلقا اتفاقی طور پر منع کر دیا گیا ہے، اور بوڑھی عورتوں کو امام صاحب کے نزدیک ظہر، عصر اور جمعہ کے علاوہ جماعت میں حاضر ہونے کی اجازت ہے یعنی

صاحبین کے نزدیک مطلقا بوڑھی عورتوں کو اجازت ہے چنانچہ تمام نمازوں میں بوڑھی عورتوں کو روکنے کا فتوی دینا یہ سب کی مخالفت ہے، لہٰذا امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا جائے گا۔ البتہ صاحب نہر کو یہ تسلیم نہیں، وہ فرماتے ہیں یہ تو امام صاحب کے قول سے ہی ماخوذ ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کی ممانعت کا ایک سبب ہے، وہ شدتِ شہوت ہے، بایں طور کہ فساق لوگ مغرب میں منتشر نہیں ہوتے ہیں وہ اس وقت کھانے میں اور فجر اور عشاء میں سونے میں مشغول ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر فساق کے غلبہ کو دیکھتے ہوئے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے، اگر ان اوقات میں بھی ان کے انتشار کو فرض کر لیا جائے تو ان اوقات میں بھی روک دینا یہ ظہر سے بھی زیادہ واضح ہوگا

امی کے پیچھے قاری کی اقتداء

مسئلہ (۲): اگر کسی شخص نے جو قرأت کرنا نہ جانتا ہو ایسے لوگوں کی امامت کرائی جن میں بعض قرأت کرنا جانتے تھے اور بعض نہیں جانتے تھے تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام اور وہ لوگ جو قرأت کرنا نہیں جانتے ہیں ان کی نماز درست ہو جائیگی۔

فإن ام أمی قارئین و أميين فسدت صلاة الكل وقالا : تجوز صلاة الإمام ومن بحاله لإستوائهم (الاختيار : ١ /٦٥ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

ولـه أن الامـام تـرك فـرض الـقـرا ءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقارى تكون قرأته قراءة له۔(هدايه : ١ /١٢٧ مكتبه تهانوى ديوبند)

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر امام قرأت پر قدرت کے باوجود فرض قرأت کو چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کے واسطے سے سب کی فاسد ہو جاتی ہے اور اس مسئلہ میں بھی تمام حضرات قرأت پر قادر تھے بایں طور کہ ان میں موجود قاری کو امام بنا دیتے تو اس کی قرأت تمام کے لئے کافی ہو جاتی؛ لیکن انہوں نے قدرت کے باوجود ایسا نہیں کیا لہٰذا سب کی نماز فاسد ہو جائیگی۔

ولا حافظ اية من القرآن بغيرحافظ لها وهو الأمى، ولا أمى بأخرس لقدرة الأمى على التحريمة فصح عكسه

قوله : بغير حافظ لها : شمل من يحفظها او اكثر منها لكن بلحن مفسد للمعنى لما فى البحر: الأمى عندنا من لايحسن القرأة المفروضة وعند الشافعى : من لا يحسن الفاتحة۔

قوله ولاأمى بأخرس: اما اقتداء أخرس بأخرس أوأمى بامى فصحيح عن ابى السعود

قوله فصح عكسه : تفريع على التعليل لأن قدرة الأمى على التحريمة دليل على أنه اقوى حالا من الأخرس فصح اقتداء الأخرس به دون عكسه ومفهومه انه اذا لم يقدر صح اقتداء كل منهما بلآخر۔(الشامى:۲ /۳۲٤ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان اقتدى أمى وقارى بأمى فسدت صلاة الكل، وقالا صلاة القارى فقط (القول المقدم فيه راجح، كما صرح الشامى) (ملتقى الابحر :۹۷/۱ بيروت)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

إمامة الامى لقوم اميين جائزة ولو كان خلفه قارئ فصلاة الكل فاسدة (فتاوى سراجية: ۹۸ زم زم افريقه)

اقتداء المتوضى خلف المتيمم

مسئلہ(۳): متوضی کا متیمم کی اقتداء کرنا شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

ويجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم وقال محمد لايجوز (الاختيار : ٦٦/١ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة (هداية : ۱۲۹/۱ بلال)

یعنی تیمم شیخینؒ کے نزدیک چونکہ طہارت مطلقہ میں سے ہے، اس لئے بقدر ضرورت اس کے استعمال کو متعین نہیں کیا گیا۔

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان ایک اصولی اختلاف پر ہے اور وہ یہ ہے کہ تیمّم طہارت مطلقہ ہے جیسے کہ وضوء یا طہارت ضروریہ۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

و کذا اقتداء المتوضی بالمتیمم ...... خلافا لمحمد (القول المقدم فیه راجح) ملتقی الابحر: ۹۷/۱ بیروت)

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

لااقتداء متوضئ بمتیمم أی لا یفسد اقتداء متوضی بمتیمم وقال محمد یفسد.... لهما ما روی أن عمرو بن العاص صلی باصحابه وهو متیمم عن الجنابة وهم متوضئون فعلم النبی ﷺ ولم یأمرهم بالإعادة ،ولأنها طهارة مطلقة ولهذا لا تتقید بقدر الحاجة.

(تبیین: ۱/ ۳٦۳ زکریا، البحر الرائق: ٦۳٦/۱ زکریا)

خلاصہ یہ کہ شیخین کا قول احادیث سے بھی ثابت ہے لہٰذا اسی کو ترجیح دی جائے گی .نیز اصحاب متون نے شیخین کے قول کو اختیار کیا ہے،(قدوری :۸۷ بشری، مختار متن الاختیار: ٦٦/۱ بیروت)

اس اختلاف کی کچھ تفصیل رجعت کے بیان میں بھی آئے گی، ان شاءاللہ۔

اقتداء القائم بالقاعد

مسئلہ(۴): شیخینؒ کے نزدیک مقتدی قائم کی امام قاعد کے پیچھے اقتداء جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز اقتداء القائم بالقاعد خلافا لمحمدؒ (الاختیار: ۱ /٦٦ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ونحن ترکناه بالنص وهو ما روی ان النبی ﷺ صلی آخر صلاته قاعدا و القوم خلفه قیام (هدایه: ۱۲۹/۱، بلال دیوبند)

یعنی امام محمد کے قول کے مطابق قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ قائم خلف قاعد کی اقتداء صحیح نہ ہو؛ اس لئے کہ قیام یہ اقوی حالت ہے بہ نسبت قعود کے، لہٰذا امام کی حالت ادنی ہو جائیگی جو کہ درست

نہیں، لیکن نص کے موجود ہونے کی وجہ سے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا۔امام بخاریؒ نے ’’باب انما جعل الامام لیؤتم بہ‘‘ کے تحت ان احادیث کو ذکر کیا ہے۔(بخاری شریف:۱/۱۴۱)

نیز یاد رہے کہ شیخینؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف فرض اور واجب نمازوں میں ہے ورنہ تو نوافل اور اصح قول کے مطابق تراویح میں بھی اقتداء القائم بالقاعد جائز ہے۔

نیز اقتداء القائم بالقاعد کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ قاعد بیٹھ کر رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو، اگر امام قاعد اشارہ سے نماز پڑھ رہا ہو اور مقتدی کھڑے ہو کر اس کی اقتداء کر رہے ہوں تو بالاتفاق یہ اقتداء جائز نہیں ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

قوله وقائم بقاعد : أی قائم راكع ساجد أو موم وهذا عندهما خلافا لمحمد و قيد القاعد بكونه يركع ويسجد لأنه لو كان موميا لم يجز اتفاقا

والخلاف أيضا فيماعدا النفل أمافيه فيجوز اتفاقا ولو فی التراويح فی الأصح كما فی البحر (شامی : ٢/٣٣٦ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا اقتداء المتوضی بالمتيمم والقائم بالقاعد خلافا لمحمد (القول المقدم فيه راجح) ملقتی الابحر : ١/ ٩٧ بيروت)

نیز شیخینؒ کا قول چونکہ حدیث سے ثابت ہے، اس لئے اسی کو راجح قرار دیا جائے گا.(تبیین :۱/۳۶۴ زکریا، بحرالرائق:۱/۳۶۷ زکریا)

دوران قراءت حصر واقع ہو جائے

مسئلہ(۵): اگر امام کسی بنا پر قراءت سے رک گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک نائب بنانا جائز ہے۔صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

ومن حصر عن القراءة أصلا فقدم غيره جائز وقالا : لايجوز (الاختيار : ١/ ٦٦)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے:

حصر عن القراءۃ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ما تجوز بہ الصلوۃ پڑھنے کے قبل حصر ہو، اس صورت میں امام صاحب کے یہاں استخلاف

درست ہے، صاحبینؒ کے یہاں استخلاف درست نہیں ہے، بلکہ استخلاف سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۲) ما تجوز بہ الصلوۃ مقدار پڑھنے کے بعد حصر ہو، اس صورت کے متعلق صاحب ہدایہ اور درمختار وغیرہ کی عبارات سے ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ استخلاف درست نہ ہوگا۔ البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مزید قراءت کے لئے بھی استخلاف درست ہے۔

علامہ شامیؒ نے بحر وغیرہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حصر واقع ہونے کی بناء پر کسی کو نائب بنانا مطلقاً جائز ہے، چاہے 'ما تجوز بہ الصلوۃ' کے بقدر قراءت کر لی ہو؛ اس لئے کہ نائب بنانے کا جواز ضرورت کی بناء پر ہے اور کسی واجب کی ادائیگی کے لئے نائب بنانا بھی ایسی ضرورت ہے جو ''ما تجوز بہ الصلوۃ'' کی مقدار قراءت کے بعد بھی نماز کے اخیر تک باقی رہتی ہے، حتی کہ سلام پھیرنے کے لئے بھی کسی کو نائب بنانا جائز ہے اس لئے کہ لفظ سلام واجب ہے، اور صاحب ہدایہ وغیرہ کے قول ''ما تجوز بہ الصلوۃ'' وغیرہ کو بھی واجب پر محمول کیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله عن قراءة قدر المفروض : فلو قرأ ما تجوزبه الصلوة لا يجوز الإستخلاف بالإجماع كما فی الهداية والدر وكثير من كتب المذهب قال فی البحر: وذكره فی المحيط بصيغة قيل وظاهره أن المذهب الاطلاق وهو الذی ينبغی اعتماده لما صرحوا به فی فتح المصلی امامه بأنها لا تفسد على الصحيح سواء قرأ الامام ما تجوز به الصلوة أو لا فكذا هنا يجوز الاستخلاف مطلقا۔

وايده فی الشرنبلالية : بما فی شرح الجامع الصغيرأن الاستخلاف هنا لايفسد كالفتح والفتح لو أفسد فليس لأنه عمل كثير بل لأنه غير محتاج إليه وهنا محتاج اليه قال فی شرنبلالية : والاحتياج للإتيان ما بالواجب او بالمسنون ، وبه يندفع ما فی النهر من التفرقة بينهما بان الاستخلاف هنا عمل كثير بلاحاجة۔

قلت وقد يقال : الحاجة مسلمة فی الواجب ولذا يستخلف للاتيان بالسلام ؛ أما المسنون فلا ولكن حمل قوله فی الهداية : ما تجوز به الصلوة على ما يشمل الواجب. (

شامی: ۳۵۷/۲) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وظاهره ان المذهب الإطلاق وهو الذى ينبغى اعتماده لما صرحوا فى فتح المصلى على امامه بأنها لاتفسد على الصحيح سواء قرأ الامام ماتجوز به الصلاة أولا فكذلك هنا يجوز الاستخلاف مطلقا. (البحرالرائق: ٦٥٠/١ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو حصر عن القراءة جازله الاستخلاف خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ١/ ١٠٢ بيروت)

فجر میں شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء

مسئلہ(۱): اگر کوئی حنفی مقتدی کسی شافعی امام کی اقتداء میں فجر کی نماز پڑھے اور وہ شافعی امام قنوت پڑھے تو طرفینؒ کے نزدیک حنفی مقتدی شافعی امام کے پیچھے خاموشی کے ساتھ کھڑا رہے گا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام کی اتباع میں وہ بھی قنوت پڑھے گا۔

وان قنت امامه فى الفجر سكت (الاختيار: ١/ ٦٧) بيروت

فلو صلى الفجر خلف امام يقنت يتبعه عند ابى يوسف لئلا يخالف إمامه وعندهما لا يتابعه (الاختيار: ٦١/١)بيروت

اسی مسئلہ میں طرفینؒ کے قول پر فتوی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه منسوخ ولا متابعة فيه ثم قيل قائما ليتابعه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لأن الساكت شريك الداعى والأول اظهر (هداية: ١/ ١٥٠ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنے والی روایت منسوخ ہے اور جو منسوخ ہو اس میں پیروی نہیں کی جاتی ہے، پھر ایک قول یہ ہے کہ وہ کھڑا رہے گا تا کہ جن چیزوں میں امام کی پیروی واجب ہے اس میں اس کی پیروی کرے اور بعض نے کہا کہ بیٹھ جائے تا کہ مخالفت ثابت ہو جائے اس لئے کہ ساکت داعی کا شریک سمجھا جاتا ہے، اور پہلا قول (خاموشی کے ساتھ کھڑے رہنا) زیادہ اظہر ہے۔(ہدایہ: ۱/۱۵۰۔۱۵۱)

ویأتی الماموم بقنوت الوتر ولو بشافعی یقنت بعد الرکوع لأنه مجتهد فیه لا الفجر لانه منسوخ بل یصف ساکتا علی الأظهر مرسلا یدیه

قوله لأنه منسوخ : فصار کما لو کبر خمسا فی الجنازة حیث لا یتابعه فی الخامسة بحر قوله بل یقف : وقیل یقعد وقیل یطیل الرکوع وقیل یسجد الی أن یدرکه فیه، قوله مرسلا یدیه : لأن الوضع سنة قیام طویل ذکر مسنون وهذا الذکر لیس بمسنون عندنا. (رد المحتار مع الدر : ۲/٤٤٥ /٤٤٦ زکریا)

مفسدات و مکروهات صلوة کا بیان

مصحف میں دیکھ کر قراءت پڑھنا۔

مسئلہ(۱): نماز میں دیکھ کر قرآن پڑھنا امام صاحبؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کردے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگی۔

وأما القراءة من المصحف فمذهب أبی حنیفة (أی مفسد صلاته) و عندهما لا تفسد (الاختیار : ۱ / ٦۸ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب، ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن حمل المصحف والنظرفیه وتقلیب الاوراق عمل کثیر ولانه تلقن من المصحف فصار کما اذا تلقن من غیره ۔ هدایه : ۱۳۹/۱) بلال

امام صاحب کی دلیل ہے کہ قرآن کو اٹھانا، اسمیں دیکھنا اور اوراق کو الٹنا سب عمل کثیر ہے، اوراس بناء پر بھی کہ یہ قرآن سے لقمہ لینا ہے، لہٰذا یہ ایسا ہی ہوا جیسا اپنے مقتدی کے علاوہ سے لقمہ لینا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

یفسدها (الصلاة) قراءته من مصحف خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح)(ملتقی الابحر :۱/ ۱۰٤ بیروت)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ویفسدها قرآءته من مصحف عند أبی حنیفة وقالا لاتفسد، له أن حمل المصحف

وتقلب الأوراق والنظر عمل كثير وللصلاة عنه بدّ وعلى هذا لو كان موضوعا بين يديه على رحل وهو لايحمل ولايقلب أو قرأ المكتوب فى المحراب لاتفسد ولان التلقن من المصحف تعلم ليس من اعمال الصلاة وهذا يوجب التسوية بين المحمول وغيره فتفسد بكل حال وهو الصحيح هكذا فى الكافى. (هندية : ١/١٠١ زكريا)

علامہ شامی کے بقول: قراءت من الخارج عام ہے چاہے مصحف میں ہو یا محراب وغیرہ پر لکھی ہوئی آیت سے ہو بہر صورت نماز فاسد ہوگی۔

نیز یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحبؒ کے قول کے مطابق یہ فساد اس وقت ہے جبکہ اصح قول کے مطابق ایک آیت کے بقدر دیکھ کر قرأت کی ہو اس لئے کہ اتنی مقدار امام صاحب کے نزدیک جائز ہو جاتی ہے، نیز اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر قاری نے قرآن کو اٹھائے بغیر محض دیکھ کر ایسی آیت کی تلاوت کی جو اس کو حفظ یاد ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی قراءت کی نسبت اس کے حافظہ کی جانب کی جائیگی نہ کہ تلقن من المصحف کی جانب اور بغیر اٹھائے قراءت کی صورت میں عمل کثیر بھی نہیں پایا گیا، گویا یہاں فساد کی دونوں وجہیں مفقود ہے بناء بریں نماز فاسد نہیں ہوگی، چنانچہ شامی میں ہے:

و قرائته من مصحف أى ما فيه قرآن مطلقا لأنه تعلم الا اذا كان حافظالما قرأه وقرأ بلا حمل وقيل لا تفسد الابآية.قوله :أى ما فيه قرآن :عممه ليشمل المحراب،فانه اذا قرأ ما فيه فسدت فى الصحيح قوله مطلقا: أى قليلا أو كثيرا، اماما أو منفردا أميا لا يمكنه القراء ة الامنه أولا ـ قوله لأنه تعلم : ذكروا لأبى حنيفة فى علة الفساد وجهين، احدهما : أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأ وراق عمل كثير، الثانى : أنه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره، على الثانى لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده، وعلى الأول يفترقان وصحح الثانى فى الكافى تبعا لتصحيح السرخسى وعليه لو لم يكن قادرا على القرأ ة الا من المصحف فصلى بلا قرآ ء ة : ذكر الفضلى انها تجزيه وصح فى الظهيرة عدمه والظاهرانه مفرع على الوجه الأول الضعيف

قوله الا اذا كان : لأن هذه القرأ ء ة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف ومجرد النظر بلا حمل غير مفسد لعدم وجهى الفساد وهذااستثناء من اطلاق المصنف

وهـو قول الرازی وتبعه السرخسی وابو نصر الصفار و جزم به فی الفتح والنهاية والتبيين قـال فـی البـحـر وهـو وجيه كما لا يخفى ، فلذا جزم به الشارح قوله و قيل : تقييد آخر لإطـلاق الـمـصـحف وعبارة ا الحلبی فی شرح المنية: ولم يفرق فی الكتاب بين القليل والـكثير وقيل لا تفسد ما لم يقرأ قد ر الفاتحة وقيل ما لم يقرأ آية وهو الأظهر لأنه مقدار ما تجوزبه الصلاة عنده (ردالمحتار مع الدرالمختار : ۳۸۳/۲،۳۸٤) زكريا۔

مسائل اثنا عشریه

حدث فی الصلوة

◆ اگر مقیم شخص نے تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا ◆ یا مسح کرنے والے کی مسح کی مدت ختم ہوگئی ◆ یا عمل قلیل کے ذریعہ دونوں موزے کھل گئے ◆ یا امی نے سورۃ سیکھ لی ◆ یا ننگے نے کپڑے پالئے ◆ یا اشارہ کرنے والا رکوع اور سجدہ پر قادر ہوگیا ◆ یا صاحب ترتیب کو یاد آگیا کہ اس پر اس سے پہلے کی نماز باقی ہے ◆ یا قاری امام نے حدث کیا اور امی کو خلیفہ بنایا ◆ یا فجر کی نماز میں آفتاب طلوع ہوگیا ◆ یا جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت داخل ہوگیا ◆ یا پٹی پر مسح کرنے والے کی پٹی زخم اچھا ہونے کی وجہ سے گرگئی ◆ یا عورت مستحاضہ تھی اس کا استحاضہ کا خون بند ہوگیا؛ ان تمام صورتوں میں امام صاحبؒ کے قول کے مطابق نماز باطل ہوجائیگی۔ صاحبین کے نزدیک ان کی نماز مکمل ہوجائیگی۔

وإن رآه بعد ما قعد قدر التشهد أو كان ماسحا فانقضت مدة مسحه أو خلع خفيه بـعـمـل قـلـيـل أو كـان أميا فتعلم سورة أو عريانا فوجد ثوبا أو مومئًا فقدر على الركوع والسـجـود أو تـذكـر أن عـلـيـه صـلـوة قبل هذه أوأحدث الامام القارى فاستخلف أميا أوطـلـعت الشمس فی صلاة الفجر أو دخل وقت العصر فی الجمعة أوكان ماسحا على الـجـبيـرة فسـقـطـت عـن برء أو كانت مستحاضة فبرئت؛ بطلت صلاتهم فی قول ابی حنيفة وقال ابويوسف و محمد تمت صلاتهم فی هذه المسائل (قدوری : ٤٤،٩٤)

یہ تمام صورتیں 'مسائل اثنا عشریہ' سے مشہور ہیں۔ ان تمام مسائل میں امام صاحب اور

صاحبین کا اختلاف دراصل ان کے درمیان ایک دوسرے مسئلہ میں اختلاف کی بناء پر ہے اور وہ یہ ہے کہ خروج بصنع المصلی یعنی مصلی کا اپنے فعل سے نماز سے نکلنا فرض ہے یا نہیں؟

صاحبین کے نزدیک فرض نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک فرض ہے۔

بقول علامہ شامیؒ کے امام صاحب سے بھی صراحتا یہ منقول نہیں کہ فرض ہے۔ علامہ بردعی نے انہیں بارہ مسائل سے یہ استنباط کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خروج بصنع المصلی فرض ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح اور مبنی براحتیاط ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :

إعلم ان كون الخروج بصنعه فرضا غير منصوص عن الامام وانما استنبطه البردعي عن المسائل الإثنى عشرية.... فإن الامام لماقال فيها بالبطلان مع أن اركان الصلاة تمت ولم يبق الا الخروج دل على انه فرض.... هذا وقد انتصر العلامة الشرنبلالي للبردعي في رسالة المسائل البهية الزكية على الاثنى عشرية بأنه قد مشى على افتراض الخروج بصنعه صاحب الهداية وتبعه الشراح وعامة المشائخ واكثر المحققين والامام النسفي في الوافي والكافي والكنز وشروحه وامام المشائخ الشيخ ابومنصور ماتريدى (رد المختار:۱۳۷/۲ زكريا)

یہ بات جان لیجئے کہ خروج بصنع المصلی فرض ہے، البتہ امام صاحب سے صراحتاً منقول نہیں ہے، علامہ بردعی نے انہیں بارہ مسائل سے اس کی فرضیت کا استنباط کیا ہے، اسلئے کہ امام صاحب جب ان تمام مسائل میں ارکان صلوۃ کے مکمل ہوجانے کے باوجود بطلان صلوۃ کے قائل ہیں، حالانکہ صرف خروج ہی باقی رہ گیا ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خروج بصنع المصلی ان کے نزدیک فرض ہے۔ اور علامہ شرنبلالی نے انہیں بارہ مسائل پر لکھے گئے مسائل البهية الزكية نامی رسالہ میں علامہ بردعی کی حمایت فرمائی ہے بایں طور کہ صاحب ہدایہ نے خروج بصنع المصلی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

اور شارحین، عامۃ المشائخ اور اکثر محققین اور امام نسفی نے وافی، کافی، کنز اور اس کی شروحات میں اور اہل سنت کے امام شیخ ابومنصور ماتریدی نے صاحب ہدایہ کی پیروی کی ہے۔

صاحب درمختار نے باب الاستخلاف میں شرنبلالی کے حوالہ سے صاحبینؒ کے قول کو اظہر

کہا ہے، لیکن علامہ شامی اس پر لکھتے ہیں کہ علامہ شرنبلالی نے اپنے رسالہ میں اس قول کی نسبت برہان کی جانب کی ہے، پھر اس کی تردید فرمائی ہے بایں طور کہ اس کے ظاہر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ اظہر ہو، اس لئے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں ایسی دلیل سے استدلال کیا ہے کہ جس میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پھر علامہ شرنبلالی اس کی تردید میں تفصیلی بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں پختہ بات یہ ہے کہ عبادت کے صحیح ہونے میں احتیاط کو اختیار کرنا چاہئے تاکہ مکلّف کا ذمہ اس سے بری ہو جائے اور احتیاط امام صاحب کے قول "انھا تبطل" میں ہی ہے۔ اس کے بعد علامہ شامی لکھتے ہیں کہ اصحاب متون نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

وفی الشرنبلالية : والأظهر قولهما بالصحة فی الاثنی عشرية ،

وفی الشامی : اقول عزا ذلك الشرنبلالی فی رسالته الی البرهان ثم رده بانه لا وجه لظهوره فضلا عن كونه أظهر لانه استدلال علی ذلك بما ليس فيه دلالة عليه، ثم قال الشرنبلالی بعد ما أطال فی رده : ومن المقرر طلب الإحتياط فی صحة العبادة لتبرأ ذمة المكلف بها، وليس الاحتياط الا بقول الامام الأعظم : انهاتبطل قلت وعليه المتون (رد المحتار مع الدر: ۲/ ۳۶۱)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

أن الاحتياط فی صحة العبادات أصل أصيل وليس ذلك الا بقول الامام الأعظم انها تبطل فالأخذ بقوله أولی لتبرأ ذمة المكلف بيقين (منحة الخالق علی هامش البحر :۱/ ۶۵۹ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله بطلت صلاتهم عند أبی حنيفة رجح دليله فی الشروح وعامة المصنفات واعتمده النسفی وغيره.(التصحيح والترجيح : ۱۷۰ بيروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

مسائل ترتیب

(۱) شیخینؒ کے نزدیک سقوط ترتیب کے لیے چھ نمازوں کا قضا ہونا ضروری ہے۔ جب کہ

امام محمد فرماتے ہیں کہ جب چھٹی نماز کا وقت داخل ہوجائے تو ترتیب ساقط ہوجائے گی۔

ویسقط الترتیب بالنسیان..... وأن تزید علی خمس.... وقال محمد إذا دخل وقت السادسة سقط الترتیب. (الاختیار: ۱/ ۷۰ بیروت)

توضیح: دراصل یہاں مسئلہ یہ ہے کہ فوت شدہ نمازیں حدّ تکرار میں داخل ہوکر سقوط ترتیب اور متروکہ کے بعد ادا کی گئی نمازوں کی صحت کا سبب کب بنے گی؟ اس سلسلہ میں کتب احناف میں مختلف روایتیں ہیں: (۱) متروکہ کے بعد چھٹی نماز ادا کر لی جائے تو گویا ساتوں نمازیں ادا ہو جائیں گی۔(۲) متروکہ کے ساتھ چھٹی نماز کا وقت داخل ہوجائے (۳) ساتویں نماز کا وقت داخل ہوجائے۔(۴) نہایہ کی عبارت سے تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ کل نو نمازیں ہوجائیں تو ترتیب ساقط ہوجائیگی؛ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ جب متروکہ کے علاوہ پانچویں نماز کا وقت نکل جائے اور کل فوت شدہ نمازیں چھ ہوجائے تو ترتیب ساقط ہوجائیگی اور موقوفہ نمازیں صحیح ہوجائے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فإن کثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها بخروج وقت الخامسة التی هی سادسة الفوائت لأن دخول وقت السادسة غیر شرط.

قوله بخروج وقت الخامسة: إعلم ان المذکور فی عامة الکتب کالمبسوط والهدایة والکافی والتبیین وغیرها أن صحته موقوفة علی أداء ست صلوات بعد المتروکة وادعی فی البحر أنه خطأ، وحقق فی فتح القدیر ان الصحة موقوفة علی دخول وقت السادسة لا علی أدائها واعترضه فی النهر بأن دخول وقت السادسة بعد المتروکة غیر شرط بل المعتبر خروج وقت الخامسة لأنه بذلك تصیر الفوائت ستا کما صرح به فی معراج الدرایة مع بیان أن ما ذکر فی عامة الکتب من أداء السادسة انما هو لتصیر الفوائت ستا بیقین لا لکونه شرطا ألبتة وذکر نحو ذلك العلامة الشرنبلالی فی الإمداد عن المعراج أیضا ومجمع الروایات والتاترخانیة والسغناقی وقاضیخان وحاصل ذلك کله مالخصه الشارح (شامی: ۵۳۱/۲ زکریا، بحر الرائق: ۲/ ۱۴۹ زکریا)

باب النوافل

رات اور دن کی نوافل

(۱) یہاں دومسئلہ ہیں: (۱) رات کی نفل نماز میں ایک سلام سے کتنی رکعتیں پڑھ سکتے ہیں اوردن میں کتنی۔(۲) دن اوررات میں نفل نماز کسی طرح پڑھنا افضل ہے دورکعت کر کے یا چار رکعت۔

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو دن کی نفل نماز ایک سلام سے دواور چار رکعت بھی پڑھ سکتے ہیں اس سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے۔

اوررات کی نفل نماز میں امام صاحبؒ کے نزدیک ایک سلام سے آٹھ رکعت تک پڑھ سکتے ہیں اس سے زیادہ مکروہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک سلام سے دورکعت سے زیادہ پڑھنا غیر افضل ہے۔

(۲) اور دوسرے مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک رات میں دودورکعتیں اوردن میں چار چار رکعت پڑھنا افضل ہے۔

امام صاحب کے نزدیک دن اوررات دونوں میں چار رکعت پڑھنا افضل ہے۔

ونوافل النهار ان شاء صلى ركعتين بتسليمة واحدة وان شاء اربعا ويكره الزيادة على ذلك فاما نوافل الليل فقال ابو حنيفةؒ ان صلى ثمانى ركعات بتسليمة واحدة جاز ويكره الزيادة على ذلك وقال ابو يوسف و محمد لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة واحدة۔ (قدور: ۱۰۰ بشرى) (الإختيار: ۷۳/۱، ۷۴ بيروت)

والأفضل فيهما الاربع وقالا الأفضل فى الليل المثنى.(الاختيار: ۷۳/۱ بيروت)

وفى الهداية الأفضل فى الليل عند أبى يوسف ومحمد مثنى مثنى وفى النهارأربع أربع، وعند ابى حنيفة فيهما اربع اربع (هدايه : ۱۵۳/۱ بلال ديوبند)

دن اوررات دونوں میں چار رکعت افضل ہے اور صاحبین کے نزیک رات میں دودورکعت افضل ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک رات میں دودورکعت افضل ہے اور دن میں چار چاراورامام صاحبؒ کے نزدیک دونوں میں چار چار افضل ہے۔

پہلے مسئلہ میں رات کی نفل نماز میں صاحبینؒ کا امام صاحبؒ سے جو اختلاف ہے وہ افضلیت اور عدم افضلیت پر مبنی ہے ہدایہ کے حاشیہ میں ہے۔

قوله لا يزيد: ظاهره أنه نصب خلافا بينهم في كراهية الزيادة على ركعتين وليس كذلك بل المراد وقالا لا يزيد على ركعتين ليلا من حيث الافضلية (هدايه: ۱۵۲/۱، حاشيه نمبر: ۷، بلال)

لا یزید کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف دو رکعت سے زیادہ پڑھنے کی کراہیت میں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ رات کی نفل نماز میں باعتبار افضلیت کے دو رکعت سے زیادہ نہ پڑھی جائے۔

ایک سلام سے آٹھ رکعت سے زیادہ پڑھنا اس لئے مکروہ ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی اس سے زیادہ نہیں پڑھی اگر مکروہ نہ ہوتا تو کبھی بیان جواز کے لئے بھی پڑھتے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك ولولا الكراهة لزادتعليما للجواز(هداية: ۱۵۳/۱)

دوسرے مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة انه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء اربعا روته عائشة وكان يواظب على الاربع في الضحى ولأنه ادوم تحريمة فيكون اكثر مشقة وازيد فضيلة (هداية: ۱۵۳/۱ بلال)

امام صاحبؒ کی ایک دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے۔ جس میں ہے کہ آپ ﷺ دن اور رات، دونوں میں چار چار رکعت ہی پڑھتے تھے۔

(بخاری: ۲۳۳/۱ باب قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره، مسلم: ۲۵۳/۱ باب صلوة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ، مسلم: ۲۴۹/۱ باب الاستحباب صلوة الضحى وان اقلها ركعتان)

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک ساتھ چار رکعتوں کی تحریمہ دیر تک رہے گی اور اس میں مشقت زیادہ ہوگی جس کی بناء پر فضیلت اور ثواب بھی زیادہ ہوگا۔

صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ کہا ہے، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ النہر الفائق میں ہے کہ شیخ قاسم نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ مشائخ نے امام صاحب کے قول کی دلیل صحیحین سے دی ہے، اور تراویح تخفیفاً دو دو رکعت ہوا کرتی ہے، اور ''صلاۃ اللیل مثنی مثنی'' والی روایت محتمل ہے اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ اس سے مراد جفت ہو نہ کہ طاق اور ایک زیادتی منفصلہ کی بناء پر بھی اربع والی روایت کو ترجیح دی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں نفس پر مشقت زیادہ پڑتی ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''انما اجرك علی قدر نصبك'' یعنی بقدر مشقت ہی اجر ملتا ہے۔

والأفضل فیهما الاربع بتسلیمة وقالا: فی اللیل المثنی افضل قیل وبه یفتی

وفی الشامی قال فی النهر: ورده الشیخ قاسم بما استدل به المشایخ للإمام من حدیث الصحیحین عن عائشةؓ الخ..... وكانت التراویح ثنتین تخفیفا وحدیث ''صلاة اللیل مثنی مثنی،'' یحتمل أن یراد به شفع لا وتر، وترجحت الأربع بزیادةمنفصلة لما أنها أكثر مشقة علی النفس، وقلما قال النبیﷺ ''انما اجرك علی قدر نصبك'' بزیادة وتمام الكلام علی ذلك فی مشرح المنیة وغیره (رد المحتار مع الدر:۲/۴۵۵،۴۵۶ زكریا)

نفل کی قضاء

اگر کسی نے نفل نماز شروع کی پھر اس کو فاسد کر دی تو اس کی قضاء کرے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے چار رکعت نفل نماز کی نیت سے نماز شروع کی اور پہلی دو رکعت پر قعدہ کیا پھر دوسری دو رکعت فاسد کر دی تو دو رکعتوں کی قضاء کرے گا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعت کی قضاء کریگا۔

ومن دخل فی صلاة النفل ثم أفسدها قضاها فان صلی أربع ركعات وقعد فی الأولیین ثم افسد الاخریین قضی ركعتین وقال أبو یوسفؒ یقضی أربعا (قدوری

:۱۰۱ بشری)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع طرفین کے قول کی طرف ثابت ہے، اس لئے اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وقضی رکعتین هو ظاهر الرواية وصحح فی الخلاصة رجوع أبی یوسف عن قوله أولاً بقضاء الأربع إلى قولهما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم یثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الرکعتین ، فلا تلزم الزیادة بلا ضرورة۔ (شامی :۲/ ٤٧٧ زکریا،بحر الرائق : ١٠٤/٢ زکریا، الدر المنتقی : ١٩٨/١ کوئٹه)

نفل میں بیٹھ جانا

اگر کسی نے کھڑے ہوکر نفل نماز شروع کی پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھنا جائز نہیں ہے۔

وان إفتتحها قائما ثم قعد جاز عن ابی حنيفةؒ وقالا لا یجوز الا من عذر (قدوری :١٠٢، الاختیار : ٧٣ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند أبی حنيفة وهذا استحسان وعندها لایجزیه وهو قیاس..... له أنه لم یباشر القيام فيما بقی ولما باشر صحت بدونه. (هداية :١/ ١٥٦ بلال)

امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے اور دلیل استحسان یہ ہے کہ پہلی رکعت کو کھڑے ہوکر پڑھنے سے دوسری رکعت کو بھی کھڑے ہوکر پڑھنا لازم نہیں ہو جاتا، لہٰذا دوسری رکعت بیٹھ کر بھی درست ہو جائیگی۔

ویتنفل مع قدرته علی القيام قاعدا لا مضطجعا الا بعذرابتداء و کذا بناء بعد الشروع بلا کراهة فی الأصح کعکسه....قوله و کذابناء فصله بکذا لما فيه من خلاف الصاحبين ، قال فی الخزائن : ومعنى البناء ان یشرع قائما ثم یقعد فی الأولى أو الثانية بلا عذر استحسانا خلافا لهما وهل یکره عنده؟ الأصح لا ، واما القعود فی الشفع الثانی فینبغی جوازه اتفاقا کما لو شرع قاعدا ثم قام کذاقاله الحلبی وغیره و کتب عند قوله

الأصح لا فی هامشه : فیه رد علی الدرر والوقایة والنقایة وغیرها حیث جزموا بالکراهة۔
(شامی : ۲/۴۸٤ زکریا، هندیه : ۱/۱۱٤ زکریا، بحر الرائق : ۱/ ۱۱۰ زکریا)
خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے، جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

سجدۂ سہو کا بیان

بطلان وصفِ صلوۃ ،اصل صلوۃ کے بطلان کو مستلزم نہیں۔

مسئلہ(۱): اگر کوئی شخص قعدۂ اخیرہ بھول گیا اور پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو اگر پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو واپس قعدہ اخیرہ میں بیٹھ جائے ، پانچویں رکعت کو چھوڑ دے اور سجدہ سہو کر لے اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا ہے، تو اس کا فرض باطل ہو کر نفل بن جائے گا، اور اس پر لازم ہوگا کہ اس کے ساتھ چھٹی رکعت ملا لے۔ یہ شیخینؒ کا قول ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز ہی سرے سے باطل ہو جائے گی۔ نفل بھی شمار نہیں ہوگی۔

وإن سها عن القعدة الأخيرة فقام عاد مالم يسجد فإن سجد ضم إليها سادسة وصارت نفلا. وقال محمد بطلت الصلاة أصلا۔(الاختيار : ۱/ ۷۹ بيروت)

دراصل امام محمدؒ اور شیخینؒ کا یہ اختلاف ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز کے وصف کے باطل ہونے سے اصل نماز بھی باطل ہو جائے گی یا صرف وصف نماز باطل ہوگی اور اصل نماز باقی رہیگی ؟

وصف نماز سے مراد نماز کا فرض ،واجب، نفل ہونا ہے۔ تو کیا نماز کی فرضیت کے باطل ہونے سے اصل نماز بھی باطل ہو جائیگی؟

شیخینؒ فرماتے ہیں کہ صرف وصف باطل ہوگا اصل نہیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وصف کے باطل ہونے سے اصل بھی باطل ہو جائیگا۔

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انها عقدت لأصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل (هدايه : ۱/۱٦۳ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحریمہ فرضیت کی صفت کے ساتھ اصل تو نماز کے لئے منعقد ہو اہے، لہٰذا اگر صفت فرضیت باطل ہو جائے تو کوئی ضروری نہیں کہ نفس نماز بھی باطل ہو جائے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

(۱) وفساد أصل الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبى حنيفة سواء ظن وجوب الترتيب أولا ،قوله اصل الصلاة : تبع فيه النهر والصواب وصف الصلاة قال فى البحر : وقيد بفساد الفرضية فانه لا يبطل الصلاة عند أبى حنيفة وأبى يوسفؒ و عند محمد يبطل لأن التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة أصلا ولهما أنما عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف ولهما أنما عقدت للأصل كذا فى النهاية : وفائدة تظهر فى انتقاض الطهارة بالقهقهة كذافى العناية۔(رد المحتار مع الدر:۵۳۰/۲ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان سهاعن القعود الأخيرعاد مالم يسجد وسجد للسهو فان سجد بطل فرضه برفعه عند محمد وبوضعه عند أبى يوسف وصارت نفلا خلافا لمحمد (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الابحر :۱۳۱/۱ بيروت)

مریض کی نماز کا بیان

دوران نماز قیام پر قدرت

(۱) کوئی شخص بیماری کی وجہ سے بیٹھ کر رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا، پھر تندرست ہو گیا تو شیخینؒ کے نزدیک وہ اپنی بقیہ نماز کھڑے ہو کر پوری کرے گا۔ازسرنو پڑھنے کی ضرورت نہیں ۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ازسرنو پڑھے گا۔

وإن شرع قاعدا ثم قدر على القيام بنى، خلافا لمحمد۔ (الاختيار: ۸۳/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے۔

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کا مدار اقتداء القائم بالقاعد کے اختلافی مسئلہ پر ہے اور اس میں شیخین کا قول راجح ہے۔

کشتی میں نماز

(۲) اگر کسی نے جاری کشتی میں بغیر کسی عذر کے بیٹھ کر نماز پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے، البتہ کھڑے ہوکر پڑھنا افضل ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بغیر کسی عذر کے جائز نہیں ہے۔

وان کانت سائرة یصلی قائما فان صلی قاعدا وهو یستطیع القیام اجزأه وقد اساء قالا لایجوز (الاختیار: ۸۳/۱۔۸٤، بیروت)

صاحب ہدایہ، صاحب نہر وغیرہ نے اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے، نیز علامہ ابن نجیم اور زیلعی کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ انہوں نے امام صاحب کی دلیل اخیر میں ذکر کی ہے، لیکن علامہ شامی وغیرہ نے صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے، علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں:

صلی الفرض فی فلك جار قاعدا بلا عذر صح لغلبة العجز وأساء وقالا: لا یصح إلا بعذر و هوالأظهر؛ قوله وهو الأظهر وفی الحلیة بعد سوق الأدلة والأظهر أن قولهما أشبه فلا جرم أن فی الحاوی القدسی وبه نأخذ (شامی : ۵۷۲/۲ زکریا)

سجدۂ تلاوت کا بیان

امام آیت سجدہ تلاوت کرے تو

(۱) اگر امام آیتِ سجدہ کی تلاوت کرے تو امام اور مقتدی دونوں سجدہ کریں گے اور اگر مقتدی نے آیتِ سجدہ پڑھی تو شیخینؒ کے نزدیک نہ مقتدی سجدہ کرے گا نہ امام، امام محمد فرماتے ہیں کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد دونوں سجدہ کریں گے۔

فإن تلاها الإمام سجد ها المأموم وإن تلاها المأموم لم یسجداها وقال محمد یسجدونها بعد الفراغ۔ (الاختیار : ۸۱/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن المقتدی محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیه وتصرف المحجور

لاحکم لہ۔ (ھدایہ : ۱/ ۱۷۱) بلال

یعنی جماعت کی نماز میں امام کی قرأت کومقتدی کی بھی قرأت قرار دیکر مقتدی کوقرأت سے روک دیا گیا، لہٰذا مقتدی کوقرأت کا حق نہیں ہے، بناء بریں اس کی قرأت کا بھی کوئی حکم نہیں ہوگا کالعدم سمجھی جائیگی ،جس سے کسی پر سجدہ تلاوت بھی لازم نہ ہوگا۔

شامی میں ہے:

ولو تلا ھا ا لمؤتم لم یسجد المصلی أصلا لافی الصلاۃ ولا بعدھا بخلاف الخارج لأن الحجرثبت لمعینین فلا یعدوھم .

قولہ لأن الحجر ثبت لمعینین وھم الامام ومن معہ وفیہ أن الإمام غیر محجور علیہ القراءۃ فی ھذہ الصلاۃ و انما الحجر علی المقتدین بہ فالأظھر التعلیل بما فی شرح المنیۃ وغیرھا بأنہ إن سجد الامام یلزم انقلاب المتبوع تابعا والا لزم مخالفتھم لہ۔ (رد المحتار مع الدر المختار :۲/ ۵۷۸) زکریا

وفی البدائع : اذاتلاھا المؤتم لاتجب علیہ فی الصلاۃ اجماعا! وکذا علی الامام والقوم اذا سمعوھامنہ، واما بعد الصلاۃ فکذلک عندھما وقال محمد تلزمھم لتحقق السبب وھو التلاوۃ الصحیحۃ فی حق المؤتم والسماع فی حق الامام والقوم ولذا تلزم من سمع منہ وھو لیس فی صلاتھم إلا أنھم لایمکنھم الأداء فیھا فتجب خارجھا کما لو سمعوا من خارج عنھم۔

ولھماأن ھذہ السجدۃ من أفعال ھذہ الصلاۃ لأن تلاوۃ المؤتم محسوبۃ من صلاتہ وإن تحملھا عنہ الإمام فلا تودی بعدھا۔ ومن مشایخنا من علل بأن ھذہ القراءۃ منھی عنھا فلا حکم لھا، أو بأنہ محجور علیہ فیھا (شامی:۵۸۸/۲،زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وان تلاھا المؤتم لم یلزم الامام ولا المؤتم السجود لا فی الصلاۃ ولا بعد الفراغ کذا فی السراج الوھاج(ھندیۃ : ۱/ ۱۳۳ زکریا)

جمعہ کی نماز کا بیان

جمعہ کے خطبے

(۱) جمعہ کے شرائط میں سے نماز سے پہلے خطبہ دینا ہے۔ امام دو خطبے دے گا اور دونوں کے درمیان بیٹھ کر فصل کرے گا، اور طہارت کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دے گا۔ اگر امام نے خطبہ میں فقط اللہ کے ذکر پر اکتفا کیا (جیسے سُبحَانَ اللہِ، الحمدللہ وغیرہ) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اتنا ذکر و کلام ہونا ضروری ہے جسے خطبہ کہا جا سکے۔

ومن شرائطها : الخطبة قبل الصلاة يخطب الامام خطبتين يفصل بينهما بقعدة ويخطب قائما على الطهارة فان اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند ابى حنيفة۔

وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة :(قدورى : ۱۲۱ بشرى الاختيار : ۸۸/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

ولـه قوله تعالى : "فاسعوالى ذكر الله "من غير فصل وعن عثمان أنه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى۔ هدايه : ۱/ ۱۷۸ بلال) (نصب الراية ۲/ ۱۹۷ رشيديه)

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے آیت کریمہ میں بلا کسی قلیل و کثیر کی تفصیل کے ذکر اللہ کی جانب سعی کا حکم دیا ہے اور باتفاق مفسرین اس سے خطبہ مراد ہے جس سے معلوم ہوا کہ صرف الحمدللہ جیسے ذکر کرنے سے بھی خطبہ اداء ہو جائے گا۔

نیز حضرت عثمانؓ کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

البتہ سنت کے خلاف ہونے سے مکروہ تنزیہی ہوگا اس لئے کہ آپ ﷺ دو خطبے دیتے تھے،

وكفت تحميدةأو تهليلة أو تسبيحة للخطبة المفروضة مع الكراهة ويسن خطبتان بجلسة بينهما

قال الشامى : قوله مع الكراهة : ظاهر القهستانى انها تنزيهية۔ (رد المحتار مع الدر

:۲۰/۳)

اورتحمید تہلیل یا تسبیح خطبے کی فرضیت کے لئے کافی ہو جائے گا کراہت تنزیہی کے ساتھ اس لئے کہ دو خطبے مسنون ہے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

الخطبة تشتمل على فرض و سنة ، فالفرض شيئان : الوقت .... والثانى ذكر الله تعالى كذا فى البحر الرائق و كفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة كذا فى المتون. (هنديه : ١٤٦/١ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند أبى حنيفة رجح فى الشروح دليله واعتمده برهان الشريعة والنسفى. (التصحيح الترجيح : ١٨٤ بيروت)

جماعت جمعه كا عدد

(۲) جمعہ کے شرائط میں سے جماعت کا ہونا بھی ہے، اور اس کی کم سے کم مقدار طرفینؒ کے نزدیک امام کے علاوہ تین آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

اور اصح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے علاوہ دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

ومن شرائطها الجماعة واقلهم عند ابى حنيفة ثلاثة سوى الامام۔ وقالا :اثنان سوى الامام (قدورى :١٢٢) بشرى

قدوری کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے افراد کی مقدار کا اختلاف امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ہے، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق یہ اختلاف امام ابو یوسفؒ اور طرفینؒ کے مابین ہے اور اس مسئلہ میں راجح قول بھی طرفین کا ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ:

وأقلهم عند أبى حنيفة ثلثة سوى الإمام وقالا إثنان سواه قالؓ والأصح أن هذا قول أبى يوسف وحده..... ولهما أن الجمع الصحيح إنما هو الثلث لأنه جمع تسمية

ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الإمام فلا يعتبر منهم. (هدايه: ۱/ ۱۷۹) بلال ديو بند

اور جماعت کی اقل مقدار امام صاحبؒ کے نزدیک امام کے علاوہ تین آدمی کا ہونا ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام کے علاوہ دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق یہ قول صرف امام ابو یوسفؒ کا ہے.....

اور طرفینؒ کے قول کے راجح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں ''فاسعوا'' جمع کا صیغہ وارد ہوا ہے اور جمع صحیح وہ تین ہی ہے، اس لئے کہ تین اسماً و معناً دونوں اعتبار سے جمع ہے، نیز آیت کریمہ ''فاسعوا الی ذکر اللّٰہ'' سے دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ بایں طور کہ ''فاسعوا'' جمع کا صیغہ ہے جس سے تین مقتدیوں کا علیحدہ ہونا ضروری ہے اور دوسرا ''الی ذکر اللّٰہ'' سے ذکر کرنے والے امام کا علیحدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، لہٰذا امام کے علاوہ تین مقتدیوں کا ہونا ضروری ہے تب جا کر جمعہ کی نماز ہوگی۔

والسادس الجماعة وأقلها ثلاثة رجال ولوغير الثلاثة الذين حضروا الخطبة سوى الإمام بالنص أنه لابد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه بنص فاسعوا إلى ذكر الله ـ

قوله وأقلها ثلاثة رجال : اطلق فيهم فشمل العبيد والمسافرين المرضى والأميين والخرسى لصلاحيتهم للإمامة فى الجمعة أما لكل أحد او لمن هو مثلهم فى الأمى والأخرس فصلحا أن يقتديا لمن فوقها۔

واحترز بالرجال عن النساء والصبيان فإن الجمعة لاتصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للإمامة فيها بحال۔

قوله سوى الإمام : هذا عند أبى حنيفة ورجح الشارحون دليله واختاره المحبوبى والنسفى كذا فى تصحيح الشيخ قاسم۔

قوله بنص فاسعوا : لأن طلب الحضور إلى الذكر متعلقا بلفظ الجمع وهو " الواو" يستلزم ذاكرا فلزم أن يكون مع الامام جمع ، وتمامه فى شرح المنية۔ (رد المحتار مع الدر المختار :۳/ ۲٤)زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ومنها الجماعة وأقلها ثلاثة سوى الإمام . (هندية : ١ / ١٤٨ زكريا)

علامہ حلبیؒ فرماتے ہیں:

وأقل الجماعة ثلاثة سوى الامام وعند أبي يوسف اثنان. (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الأبحر : ١٤٦/١ بيروت)

جمعہ ملنے پر ظہر کا بطلان

(۳) ایک شخص نے جمعہ کے دن امام کی نماز سے پہلے اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی پھر اس کو خیال آیا کہ جمعہ کی نماز میں حاضر ہونا چاہئے، چنانچہ امام ابھی جمعہ کی نماز میں ہی تھا کہ اس نے جمعہ کے لئے مسجد کا رخ کیا تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کے جمعہ کے لئے گھر سے چلتے ہی ظہر کی پڑھی ہوئی نماز باطل ہو جائیگی۔ لہٰذا اگر جمعہ کی نماز میں شریک ہو گیا تو جمعہ پڑھ لے ورنہ پھر دو بارہ ظہر کی نماز پڑھے۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو جائے، محض جمعہ کے لئے چلنے سے ہی ظہر باطل نہ ہوگی۔

ومن صلى الظهر يوم الجمعة بغير عذر جاز ويكره فان شاء أن يصلي الجمعة بعد ذلك يبطل ظهره بالسعي، وقالا: لا تبطل ما لم يدخل مع الامام (الاختيار: ٩٠/١) بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا۔ (هدايه: ١٨٠/١٧٩/١) بلال ديوبند

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ''سعی الی الجمعۃ'' جمعہ کے فرائض و خصائص میں سے ہے، اس لئے ظہر کے باطل ہونے کے حق میں احتیاطا ''سعی الی الجمعۃ'' کو جمعہ کے درجہ میں اتار کر یوں سمجھا جائے گا کہ جمعہ میں شریک ہو گیا اور جمعہ میں شریک ہونے سے جس طرح ظہر باطل ہو جاتی ہے ''سعی الی الجمعۃ'' سے بھی باطل ہو جائیگا۔

فإن فعل ثم ندم وسعى عبر به اتباعا للآية ولو كان في المسجد لم يبطل إلا

بالشروع قید بقوله إلیها لأنه لحاجة أو مع فراغ الامام لم یقمها اصلا لم تبطل فی الأصح فالبطلان به مقید بامکان إدراکها بأن انفصل عن باب داره والإمام فیها ولو لم یدرکها لبعد المسافة فالأصح أنه لایبطل الدرالمختار ۳۱/۳ زکریا

صاحب درمختار نے ظہر کے بطلان کو جمعہ کے ادراک کے امکان کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اگر سعی الی الجمعہ اس حال میں کی کہ جمعہ ملنے کا امکان نہ ہوتو ظہر باطل نہ ہوگی اور اگر امکان ہوتو باطل ہوجائیگی۔

لیکن علامہ شامی نے اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ تقیید صحیح نہیں ہے، محض سعی سے ہی ظہر باطل ہوجائیگی اور فرمایا کہ اگر اس کا گھر قریب ہو اور گھر سے جماعت کی دوسری رکعت کی آواز سنے پھر اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد جمعہ کے لئے مسجد کی جانب متوجہ ہوتو بھی ظہر باطل ہو جائیگی۔

قوله لم یبطل إلا بالشروع : ینبغی تقیید بما اذا کان صلی فی مجلسه أما لو قام منه وسعی الی مکان آخر علی عزم صلاة الجمعة مع الامام یبطل بمجرد سعیه

قوله مقید بامکان ادراکها : کذا فی البحر وأیده فی النهر بما یأتی عن السراج وهو غیر صحیح کما تعرفه۔

قوله فالأصح أنه لا یبطل تبع فی هذا صاحب النهر و الصواب اسقاط"لا" قال فی البحر وأطلق : أی فی البطلان فشمل ما اذا لم یدرکها بعد المسافة مع کون الإمام فیها وقت الخروج أو لم یکن شرع وهو قول البلخیین۔

قال فی السراج : وهو الصحیح لأنه توجه الیها وهی لم تفت بعد حتی لو کان بیته قریبا من المسجد وسمع الجماعة الثانیة فتوجه بعد ماصلی الظهر فی منزله بطل الظهر علی الأصح أیضالما ذکرنا۔

قلت ومثله فی شروح الهدایة کالنهایة والکفایة والمعراج والفتح۔ (رد المحتار :۳۱/۳) زکریا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ان ادی الظهر ثم سعی الی الجمعة...... ان خرج من بیته والإمام فیها فقبل أن

یصل الیه فرغ منها بطل ظهره عند أبی حنیفة خلافاً لهما..... ولو صلی الظهر فی منزله ثم توجه الیها ولم یؤدها الإمام بعد الا انه لایرجوا إدرکها لبعد المسافة بطل ظهره فی قول البلخیین وهو الصحیح. (هندیة : ۱/ ۱٤۸ زکریا، التصحیح الترجیح : ۱۸۵ بیروت)

نماز جمعہ کے قاعدے میں اقتداء

(۴) اگر کوئی شخص جمعہ کے دن امام کو نماز میں پالے تو اس کے ساتھ نماز پڑھ لے جتنی رکعت بھی پالیوے اور مابقیہ بعد میں پوری کر لے، اور اگر امام کو تشہد یا سجدۂ سہو میں پائے تو شیخینؒ کے نزدیک اسی میں امام کے ساتھ جمعہ میں شریک ہو جائے اور جمعہ ہی پوری کرے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر دوسری رکعت کا اکثر حصہ امام کے ساتھ پالیوے تو امام کے ساتھ شریک ہو کر جمعہ پڑھے اور اگر اکثر حصہ نہ پاسکے تو امام کے ساتھ شریک ہو جائے اور ظہر پوری کرے۔

ومن ادرك الامام یوم الجمعة صلی معه ما ادرك وبنی علیها الجمعة وإن أدرکه فی التشهد أوفی سجود السهو بنی علیها الجمعة عند أبی حنیفة وأبی یوسف، وقال محمد إن أدرك معه أکثر الرکعة الثانیة بنی علیها الجمعة وان ادرك معه اقلها بنی علیها الظهر۔(قدوری :۱۲٤) بیروت

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں۔

ولهما انه مدرك للجمعة فی هذه الحالة حتی یشترط نیة الجمعة وهی رکعتان و لا وجه لماذکر لا نهما مختلفان فلایبنی احدهما علی تحریمة الآخر۔(هدایة ۔ ۱/ ۱۸۰)

شیخینؒ فرماتے ہیں کہ تشہد یا سجدۂ سھو میں شریک ہونے والا بھی جمعہ کو پانے والا سمجھا جائے گا حتی کہ اس کے لئے جمعہ کی نیت کرنا شرط ہوگا، اور امام محمدؒ نے جمعہ اور ظہر دونوں کو جمع کرنے کی جو بات کی ہے اس کا اعتبار نہیں اس لئے کہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے جمعہ کی تحریمہ سے ظہر نہیں پڑھ سکتے۔

ومن ادرکها فی تشهدأو سجود سهو علی القول به فیهایتمها جمعة خلافا لمحمدؒ ، قوله خلافا لمحمد: حیث قال إن أدرك معه رکوع الرکعة الثانیة بنی علیها

الجمعة وإن أدرك فيما بعد ذلك بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه وظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فى حقه، فيصلى أربعا اعتبار اللظهر و يقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة، ويقرأ فى الأخريين لاحتمال النفلية۔
ولهما أنه مدرك للجمعة فى هذه الحالة حتى تشترط له نية الجمعة وهى ركعتان ولا وجه لماذكر لأنهما مختلفان لا يبنى أحد هماعلى تحريمة الآخر كذا فى الهداية (رد المحتار مع الدر المختار :۳/۳۳/ ۳٤ زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

بنى عليها الجمعة عند أبى حنيفة..... وهو المعتمد عند الكل منهم المحبوبى والنسفى.(التصحيح والترجيح: ۱۸۵ بيروت)

صلوۃ و کلام کی ممانعت

(۵)امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب امام جمعہ کے دن خطبے کے لئے نکلے تو لوگ نماز اور کلام ترک کردیوے حتی کہ امام خطبہ سے فارغ ہوجائے۔
صاحبین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام کے خطبہ شروع کرنے سے پہلے بات کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته وقالا: لا بأس بان يتكلم مالم يبدأ بالخطبته (قدورى:۱۲٤ البشرى)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة قوله عليه السلام : إذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولأن الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة. (هداية : ۱/۱۸۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل آپ ﷺ کا قول ہے کہ جب امام خطبہ کے لئے نکلے تو نہ نماز جائز ہے اور نہ ہی بات چیت۔اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے کہ امام کے نکلنے سے خطبہ شروع ہونے تک کلام وغیرہ جائز ہے، اس کے بعد نہیں، بلکہ مطلقا ممانعت ہے۔ پھر صاحب ہدایہؒ ولأن الکلام سے صاحبینؒ کے قول کا جواب دے رہے ہیں کہ انہوں نے کلام سے تو منع نہیں کیا لیکن نماز سے اس

بناء پر روک دیا کہ ممکن ہے کہ نماز لمبی ہو جائے اور خطبہ شروع ہونے تک بھی پوری نہ ہو۔اسی کا جواب یہ ہے کہ کلام بھی تو ایک فطری چیز ہے، اس کے بھی لمبا ہونے کا امکان ہے، لہٰذا اس کی بھی گنجائش نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف امام کے نکلنے سے خطبہ شروع ہونے تک ہے اس کے بعد تو متفق علیہ مسئلہ ہے کہ خطبہ شروع ہو جائے تو کسی بھی قسم کی نماز اور کلام جائز نہیں اگر کلام کرے یا نماز پڑھے تو گنہگار ہوگا۔حتی کہ خطبہ کے دوران میں آپ ﷺ پر درود پڑھنا بھی جائز نہیں، ہاں دل میں پڑھنے کی گنجائش ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ومحل الخلاف قبل الشروع أما بعده فالكلام مكروه تحريما باقسامه كما فی البدائع وقال البقالی فی مختصره و اذا شرع فی الدعاء لا يجوز للقوم رفع اليدين ولا تأمين باللسان جهرا فإن فعلوا ذلك أثموا۔ وقيل أساؤو ولا اثم عليهم والصحيح هو الأول وعليه الفتوى، وكذلك اذا ذكر النبی ﷺ لا يجوز أن يصلوا عليه بالجهر بل بالقلب وعليه الفتوى۔(شامی :۳/ ۳۵) زكريا

عیدین کا بیان

یوم الفطر میں تکبیر کی مشروعیت

عید الفطر کے دن عید گاہ جاتے ہوئے راستے میں امام صاحب کے نزدیک آہستہ تکبیر پڑھی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک آواز کے ساتھ تکبیر کہی جائیگی۔

ولا يكبر جهراً عند أبی حنيفةؒ وقالا يكبر اعتبار بالأضحی(الاختيار : ۱/۹۱۔۹۲)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان الأصل فی الثناء الخفاء والشرع ورد به فی الأضحی لانه يوم تكبير ولا كذلك الفطر (هدايه:۱۸۳)بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثنا اور ذکر میں اصل پوشیدگی ہے اس لئے عید الفطر کے دن

تکبیر آہستہ پڑھی جائیگی اور عید الاضحیٰ کے بارے میں تو حدیث وارد ہوئی ہے اس لئے اس میں اصل کے خلاف تکبیر زور سے پڑھی جائیگی اور اس کے علاوہ میں اصل کا اعتبار کیا جائے گا۔

نیز عید الأضحیٰ ذبح کا دن ہے جس میں زور سے تکبیر پڑھی جاتی ہے، اس لئے بھی اس دن زور سے تکبیر کہنا مناسب ہے اور عید الفطر ذبح کا دن نہیں ہے اس لئے اس دن زور سے تکبیر کہنا مناسب نہیں۔ علامہ شامی نے شرح منیہ صغیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف افضلیت وعدم افضلیت کا ہے اس کے خلاف کرنے کی صورت میں بھی کسی کے نزدیک کراہیت نہیں ہے۔ اور بحر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ایام تشریق کے علاوہ کے دنوں میں صرف دشمن یا چور کے مقابلے کے وقت اور بعضوں نے کہا ہے کہ آگ لگنے اور خوف کے وقت اسی طرح بلند جگہ پر چڑھنے کے وقت زور سے تکبیر کہنا مسنون ہے۔

وفی شرح المنية الصغير: ويوم الفطر لا يجهر به عنده وعندهما يجهر وهو رواية عنه والخلاف فی الأفضلية أما الكراهة منفية عن الطرفين وكذا فی البير وقد ذكر الشيخ قاسم فی تصحيحه أن المعتمد قول الإمام.

قوله فيقتصر على مورد الشرع: وهوما فی البحر عن القنية : التكبيرجهرا فی غير أيام التشريق لايسن الا بازاء العدود أو اللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها ،زاد القهستانی أو علا شرفاً. (رد المحتار : ۵۱/۳ زكريا)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ويكبر فی الطريق فی الأضحی جهرا..... وفی الفطر المختار من مذهبه أنه لا يجهروهو المأخوذبه (هندية : ۱۵۰/۱ زكريا، الدر المنتقی : ۲۵۶/۱ كوئٹه)

تکبیرات تشریق کے أیام

مسئلہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تشریق نویں ذی الحجہ کی فجر سے دسویں ذی الحجہ کی عصر تک پڑھی جائیگی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نویں ذی الحجہ کی فجر سے تیرہویں ذی الحجہ کی عصر تک پڑھی جائیگی۔

وتكبيرات التشريق أوله عقيب صلاة الفجر من يوم عرفة وآخره عقيب صلاة

العصر من یوم النحر عند ابی حنیفة۔وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ الی صلاۃ العصر من آخر ایام التشریق (قدوری : ۱۳۱ بشری)

اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے۔

صاحب درمختار علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وقالا بوجوبه فور كل فرض مطلقا إلى عصر اليوم الخامس آخر ايام التشريق وعليه الاعتماد والعمل فى عامة الأمصار وكافة الأعصار. (الدر المختار : ٦٤/٣ زكريا، هندية : ١٥٢/١ زكريا، مجمع الانهر : ١/ ٢٦٠ كوئٹه، بحر الرائق : ٢٨٨/٢ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وآخره عقيب صلاة العصر عند أبى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد: الى آخر صلاة العصر من آخر أيام التشريق، عول على قوله النسفى ، وقال برهان الشريعة وصدر الشريعة وبقولها يعمل وفى الاختيار وقيل الفتوى على قولهما وقال فى الجامع الكبير للإسبيجابى الفتوى على قولهما وقال فى مختارات النوازل وقولهما الاحتياط فى العبادات الفتوى على قولهما. (التصحيح والترجيح : ١٨٦ بيروت)

خلاصہ یہ کہ عبادات میں احتیاط کے بناء پر فقہاء نے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے، اور ہر زمانہ میں اکثر شہروں میں اسی پر عمل رہا ہے۔

سورج گرہن کی نماز

کسوف میں قراءت جہرا یا سرا

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سورج گرہن کی نماز میں قرأت آہستہ کی جائیگی۔امام ابو یوسفؒ اورامام محمدؒ کے نزدیک جہراً قراءت کی جائیگی۔

ويطول القرآءة فيهما ويخفى عند أبى حنيفة قال ابو يوسفؒ ومحمدؒ يجهر قدورى :١٣٣ يشرى) الإختيار : ٧٦/١ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأبى حنيفة رواية ابن عباس وسمرة بن جندب والترجيح قد مر من قبل كيف وانها

صلوة النهار وهی عجماء.(هداية : ١/١٨٦ بلال)

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عباس وسمرۃ ابن جندب کی حدیث ہے جس میں ''لایسمع له صوتاً'' کے الفاظ ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأءت آہستہ کی گئی تھی.(الحدیث اخرجہ ابوداؤد''باب من قال اربع رکعات'':۱/۱۶۸)

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سورج گرہن کی نماز دن میں پڑھی جاتی ہے اور دن کی نمازوں میں قراءۃ جہراً نہیں کی جاتی تو سورج گرہن میں کیسے جہری قراءۃ کی جائیگی۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولایجهر بالقراءة فی صلاة الجماعة فی کسوف الشمس فی قول أبی حنیفة کذا فی المحیط والصحیح قوله کذا فی المضمرات. (هندیة : ١/١٥٣ زکریا، تاتارخانیة: ٢/٩٠ کراچی)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ویخفی عند ابی حنیفة ، وقال الاسبیجابی فی زاد الفقهاء والعلاء فی التحفة والصحیح قول ابی حنیفة، قلت : وهو الذی عول علیه النسفی والبرهانی (التصحیح الترجیح : ١٨٧ بیروت)

البتہ ہمارے زمانے کے علماء نے لوگوں کی اکتاہٹ اور سستی کے سبب قراءت جہراً کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔ ملاحظہ ہو: کتاب النوازل:۴/ ۶۱۸۔فتاوی دینیہ ۱/ ۵۳۹)

استسقاء کا بیان

استسقاء میں نماز ہے یا نہیں

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ استسقاء اصل دعاء اور استغفار کا نام ہے، امام قبلہ رو کھڑے ہوکر دعاء اور استغفار کرے اور لوگ قبلہ رو بیٹھ جائے اور امام کی دعاء پر آمین کہے اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا کوئی مسنون عمل نہیں ہے، اگر لوگ تنہا پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، نیز امام صاحبؒ کے نزدیک امام نہ خطبہ دے گا اور نہ ہی اپنی چادر پلٹے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام استسقاء کی دو رکعت نماز پڑھائے گا جس میں جہری قرأت کرے گا اور نماز کے بعد خطبہ بھی دے گا؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک خطبہ دے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک دو خطبہ دے گا۔ پھر بقول امام محمدؒ امام اپنی چادر پلٹے گا۔ اور امام یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔

قال ابو حنیفةؒ لیس فی الاستسقاء صلاة مسنونة بالجماعة فان صلی الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار۔

وقال ابویوسفؒ و محمدؒ یصلی الامام الرکعتین یجهر فیهما بالقراءة ثم یخطب ویستقبل القبلة بالدعاء ویقلب الامام رداءه ولا یقلب القوم اردیتهم (قدوری: ۱۳٤ بشری)(الاختیار: ۷۶/۱، ۷۷ بیروت)

استسقاء کی نماز کے سلسلہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف سنت اور عدم سنت کا ہے اور امام صاحب کا قول اس میں زیادہ راجح ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

قلنا: فعله مرة وترکه أخری فلم یکن سنة۔ (هداية: ۱۸۷/۱ بلال)

یعنی آپ ﷺ نے ایک مرتبہ نماز پڑھی اور ایک مرتبہ چھوڑ دی۔ مواظبت کے ساتھ نہیں پڑھی اور آپ ﷺ نے جو عمل مواظبت کے ساتھ نہ کیا ہو اس سے سنیت کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ندب اور استحباب کا ثبوت ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فالحاصل أن الاحادیث لما اختلفت فی الصلاة بالجماعة وعدمها علی وجه لایصح به اثبات السنیة لم یقل ابو حنیفة بسنیتها۔

قلت : والظاهر أن المراد به الندب والاستحباب لقوله فی الهداية : قلنا أنه فعله ﷺ مرة و ترکه أخری فلم یکن سنة.... لأن السنة ما واظب علیه والفعل مرة مع الترك أخری یفید الندب۔ (شامی : ۳ / ۷۰ زکریا)

رہا مسئلۂ خطبہ اور قلب رداء کا تو خطبہ چونکہ جماعت کے تابع ہے اور امام صاحب کے نزدیک نماز مسنون نہیں اس لئے خطبہ بھی نہ دے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جماعت مسنون ہے اس لئے امام خطبہ بھی دے گا۔ البتہ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ سے اصل مقصود دعاء ہے لہٰذا درمیان میں بیٹھ کر منقطع نہیں کرے گا بلکہ ایک ہی خطبہ دے گا اور امام محمدؒ عید کے خطبہ پر قیاس کر کے فرماتے ہیں کہ امام دو خطبے دے گا۔

ولا خطبة عند ابی حنیفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده ، ثم یخطب لما روی ان النبی ﷺ خطب ثم هی کخطبة العید عند محمدؒ وعند ابی یوسفؒ خطبة واحدة وفی البنایة أن المقصود منها الدعاء فلا یقطعها بالجلسة۔ (هدایه : ۱۸۷/۱ بلال) البنایة : ۱۵۵/۳)

ہمارے زمانے کے علماء نے استسقاء کی نماز کو مستحب اور بہتر لکھا ہے اس لئے کہ نماز اور دعا؛ دونوں ہی حدیث سے ثابت ہے، لہٰذا کسی ایک کو خلاف سنت یا بدعت کہنا صحیح نہیں۔

کفایت المفتی ۳۲۵/۳ کراچی، کتاب المسائل: ۵۰۵/۱۔ فتاوی حقانیہ: ۳۰۶/۳ پاکستان، کتاب الفتاوی: ۳۷۸/۲۔

خلاصہ یہ ہے کہ احادیث سے استسقاء کی نماز اور دعاء دونوں ثابت ہے، البتہ نماز باجماعت کی سنیت اور عدم سنیت میں اختلاف ہے، صاحبینؒ کے نزدیک مسنون ہے، امام صاحب کے نزدیک مستقل طور پر مسنون نہیں ہے لیکن جائز ضرور ہے۔ اور جیسا کہ ماسبق میں گذرا موجودہ دور کے علماء کی رائے استحباب کی ہے اور اسی پر عمل ہے۔

صلوة الخوف

صلوة الخوف کی مشروعیت

جب خوف اور ڈر کا ماحول ہو اور تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تو امام لوگوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دے گا، ایک جماعت دشمن کے مقابل رہے اور ایک جماعت کو نماز پڑھائے، پھر یہ جماعت دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی اور دوسری جماعت آئیگی امام انہیں بقیہ نماز پڑھا کر سلام پھیر دے گا، پھر یہ جماعت دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی اور پہلی جماعت آ کر بغیر قرأت کے اپنی نماز مکمل کرے گی اور دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی

پھر دوسری جماعت آ کر بغیر قرأت کے اپنی نماز مکمل کرے گی۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صلوۃ الخوف کی مشروعیت صرف آپ ﷺ کی حیات ہی میں تھی آپ ﷺ کے دنیا سے پردہ فرمانے کے بعد اس کی مشروعیت ختم ہوگئی۔

وھی أن یجعل الامام الناس طائفتین : طائفة امام العدو و طائفة یصلی بھم رکعة ان کان مسافرا و رکعتین ان کان مقیما و کذلك فی المغرب وتمضی الی وجه العدو و تجیئ تلك الطائفة فیصلی بھم باقی الصلوة ویسلم وحده ویذھبون الی وجه العدو وتاتی الاولی فیتمون صلاتھم بغیر قراء ة ویسلمون ویذھبون وتاتی الأخری فیئمون صلاتھم بقرا ء ة و یسلمون

وعن ابی یوسف: انھا لا تجوز بعد رسول الله ﷺ لأنھا مخالفة للأصول ـ(الاختیار: ۹۵،۹٤/۱) بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولھما أن الصحابةؓ أقامو لھا بعده علیه الصلاة والسلام(شامی: ۷٤/۳ زکریا)

صحابہ نے آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی اس نماز کو پڑھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مشروعیت ختم نہیں ہوئی ورنہ صحابہ نہ پڑھتے۔

شھید کے احکام

شھید حالت جنابت میں ھو تو غسل کا حکم

اگر کوئی جنوبی مرد یا حائضہ اور نفاس والی عورت (چاہے حیض ونفاس کا خون جاری ہو یا خون بند ہو چکا ہو مگر غسل باقی ہو) اور اسی طرح بچہ شہید کر دیا جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان تمام کو غسل دیا جائے گا۔

صاحبینؒ کے نزدیک ان میں سے کسی کو غسل نہیں دیا جائے گا۔

واذا استشھد الجنب غسل عند ابی حنیفة و کذلك الصبی وقال ابو یوسف و محمد لا یغسلان۔(قدوری:۱۵۳، بشری)

وقوله ان کان عاقلا بالغا طاهرا هو مذهب ابی حنفیة: لأن عنده یغسل الصبی والجنب والحائض والنفساء اذا استشهدوا وقالا : لا یغسل الصبی... ولا الجنب... والحائض والنفساء مثله۔(الاختیار: ۱۰٤/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة ان الشهادة عرفت مانعة غیر رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائکة وعلی هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وکذا قبل الانقطاع الصحیح من الروایة وعلی هذا الخلاف الصبی وله ان السیف کفی عن الغسل فی حق شهداء أحد بوصف کونه طهرة و لا ذنب علی الصبی فلم یکن فی معناهم۔(هدایه : ۹۸/۱) بلال

یعنی جنوبی وغیرہ کو اس لئے غسل دیا جائیگا کہ شہادت سے پہلے ان پر غسل واجب ہو چکا ہے اور شہادت پہلے سے واجب شدہ غسل کو زائل نہیں کر سکتی۔ اس لئے کہ شہادت مانع ہے، یعنی موت کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کو روک دے گی لیکن رافع نہیں ہے کہ پہلے سے واجب شدہ غسل کو بھی زائل کر دے۔ نیز حدیث مین بھی موجود ہے کہ جب حضرت حنظلہ جنوبی ہونے کی حالت میں شہید ہوئے تو فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی چاہے شہید ہوا سے غسل دیا جائیگا۔

اور بچے کو اس لئے غسل دیا جائے گا کہ بچہ شہداء احد کے درجہ میں نہیں ہے، اس لئے کہ شہداء احد کو تو تلوار نے گناہوں سے پاک صاف کر کے غسل سے بے نیاز کر دیا اس لئے انہیں غسل دینے کی ضرورت نہیں رہی، جبکہ بچے کا معاملہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ وہ تو پہلے سے ہی گناہوں سے پاک ہے، تلوار نے اس کے حق میں کوئی عمل تو کیا نہیں لہٰذا اسے شہداء احد پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔ بناء بریں اسے غسل دیا جائے گا۔

الشهید : هو کل مکلف مسلم طاهر ، قوله کل مکلف : هو البالغ العاقل خرج به الصبی و المجنون فیغسلان عنده خلافا لهما

لأن السیف اغنی عن الغسل لکونه طهرة ولاذنب للصبی ولا للمجنون۔

قوله طاهر: أی لیس به جنابة ولا حیض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما کما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب یغسل وهذا عنده خلافا لهما فاذا انقطع الحیض والنفاس و استشهدت فعلی هذا الخلاف وان استشهدت قبل الانقطاع تغسل علی أصح الروایتین عنه وحاصله أنها تغسل قبل الانقطاع فی الأصح کما بعده، وفی روایة لاتغسل قبله لأن الغسل لم یکن واجبا علیها کما لو انقطع قبل الثلاث فإنها لاتغسل بالاجماع کما فی السراج والمعراج۔

قوله فالحائض: المراد بها من کانت من ذوات الحیض لامن اتصفت بالحیض لئلا ینافی قوله، قوله لعدم کونها حائضاً

قوله والا لا : أی وان لم تراه ثلاثة أیام لا تغسل بالاجماع کمانقلناه آنفا عن السراج والمعراج۔(رد المحتار: مع الدر المختار: ۳/ ۱۵۲ زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذا استشهد الجنب غسل عند ابی حنیفة وکذلك الصبی..... رجح دلیله فی الشروح وهو المعول علیه عند النسفی والمفتی به عند المحبوبی. (التصحیح الترجیح : ۱۹۰ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان کان صبیا أو جنبا أو مجنونا أوحائضا أو نفساء یغسل خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الأبحر : ۱/ ۱۶۷ بیروت)

کتاب الزکوۃ

بعض نصاب صدقہ کرنے سے زکوۃ کا سقوط

مسئلہ(۱): آدمی اگر اپنے نصاب کے کچھ حصہ کا صدقہ کردے تو امام محمدؒ کے نزدیک صدقہ کئے ہوئے مال کی زکوۃ ساقط ہوجائیگی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی اور بقیہ مال میں پوری زکوۃ نکالی جائیگی۔ مثلا ایک شخص کے پاس دوسو درہم تھے جس پر بطور زکوۃ کے پانچ درہم واجب تھے، اس نے سو درہم فقیر

کوصدقہ کی نیت سے دے دئے تو امام محمدؒ کے نزدیک سودرہم کی ڈھائی درہم زکوۃ کی ادائیگی ساقط ہوجائے گی اب اس پرصرف بقیہ سودرہم کی ڈھائی درھم زکوۃ واجب ہوگی۔امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فقیر کو دئے ہوئے سودرہم کی ڈھائی درہم زکوۃ ادانہیں ہوگی، بلکہ بقیہ سودرہم میں سے دونوں کی پانچ درہم زکوۃ ادا کرنی ہوگی۔

ولو تصدق بالبعض سقطت زكاة ذلك البعض عند محمد خلا فالأبی یوسف ۔(الاختیار: ۱۰۸/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن البعض غير متعين لكون الباقی محلا للواجب۔(هدايه: ۲۰۳/۱) بلال

یعنی صدقہ کرتے وقت زکوۃ کی نیت نہیں کی اور یہ ڈھائی درہم اس میں متعین بھی نہیں تھے اس لئے اس کے پاس جوابھی سوردہم باقی ہے اس سے بھی زکوۃ ادا ہوسکتی ہے اس لئے صدقہ نافلہ میں سے زکوۃ ادانہیں ہوگی۔

ولو تصدق ببعضه لاتسقط حصته عند الثانی خلافا للثالث وأطلقه قوله لاتسقط حصته :أی لا تسقط زكاة ما يصدق به فتجب زكاته وزكاة الباقی

قوله خلافا للثالث : أشار بذلك تبعا لمتن الملتقى على اعتماد قول أبی یوسف ولذا قدمه قاضی خان وقد أخره فی الهداية مع دليله وعادته تأخير المختار عنده على عكس عادة قاضی خان وصاحب الملتقى ، فافهم۔ (رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۱۸۹) زكريا

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو تصدق بالكل ولم ينوها سقطت و لوبالبعض لا تسقط حصته عند أبی يوسف خالفا لمحمد. (القول المقدم فيه الراجح) ملتقى الابحر : ۱۷۲/۱ بيروت،ومثله فی قاضيخان.

گائے کی زکوۃ

اگرکسی آدمی کے پاس تیس چرنے والی گائیں ہواوراس پرسال گذرجائے تواس پرایک سالہ

بچھڑا یا بچھڑی بطور زکوۃ کے لازم ہوگی اور چالیس ہو جائے تو دوسالہ بچھڑا یا بچھڑی کی زکوۃ لازم ہے، پھر چالیس سے ساٹھ تک امام صاحب کے نزدیک ہر گائے پر مسنہ یعنی دوسالہ بچھڑے کا چالیسواں حصہ لازم ہوگا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کچھ لازم نہیں ہوگا۔

لیس فی أقل من ثلاثین البقر صدقة فإن كانت ثلاثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبع أو تبيعة وفی أربعين مسن أو مسنة فإذا زادت على الاربعين وجب فی الزيادة بقدر ذلك إلى ستين عند أبی حنيفة ففی الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفی الاثنين نصف عشر مسنة وفی الثلاث ثلاثة أرباع عشرة مسنة وقال أبو يوسف ومحمد لا شيی فی الزيادة حتی تبلغ ستين۔(قدوری: ۱۶۲،۱۶۳ بشری) الاختيار: ۱۱٤/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے تین روایتیں ہیں۔

ایک روایت کے مطابق چالیس سے ساٹھ تک ہر گائے پر دوسالہ بچھڑی کا چالیسواں حصہ لازم ہوگا یہ امام صاحب کی ظاہر الروایت ہے جو امام ابو یوسفؒ سے مبسوط میں مروی ہے۔

دوسری روایت حسن ابن زیاد کی ہے کہ چالیس سے پچاس تک میں کچھ لازم نہیں جب پچاس ہو جائے تو دوسالہ مسنہ اور اس کا چوتھائی حصہ یا ایک مسنہ اور تبیعہ یعنی ایک سالہ جانور کا تہائی حصہ لازم ہوگا۔

اور تیسری روایت امام صاحب کی وہ ہے جو صاحبینؒ سے مروی ہے چالیس سے ساٹھ تک کچھ لازم نہیں۔

صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے ظاہر الروایت کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

فاذازادت على اربعين وجب فی الزيادة بقدر ذلك الى ستين عند ابی حنيفة ففی الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفی الاثنين نصف عشر مسنة وفی الثلثة ثلثة ارباع عشر مسنة وهذا رواية الاصل لان العفو ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا۔ وروی الحسن عنه انه لايجب فی الزيادة شيئ حتی تبلغ خمسين فيها مسنة وربع مسنة او ثلاث تبيع، وقال ابويوسف ومحمد لاشیء فی الزيادة حتی تبلغ ستين وهورواية عن

أبی حنیفة لقوله علیه السلام لمعاذؓ لا تأخذ من اوقاص البقر شیئا وفسروه بما بین اربعین الی ستین(هدایة : ۲۰۵/۱ بلال)

صاحبینؒ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ گائے کہ چھوٹے بچے ہوں تو اس میں کچھ نہیں لیا جائے گا۔ گویا اوقاص بقرہ سے مراد گائے کے چھوٹے بچے ہیں۔

قد قیل ان المراد منها ههنا الصغار۔

لیکن علامہ شامیؒ نے صاحبینؒ کے قول کو پسندیدہ اور مفتی بہ کہا ہے۔

وفیما زاد علی الأربعین بحسابه فی ظاهر الروایة عن الامام وعنه لا شیئ فیمازاد الی ستین .... وهو قولها والثلاثة وعلیه الفتوی بحر عن الینابیع وتصحیح القدوری ۔

قوله بحر عن الینابیع : عزاه فی البحر إلی الاسبیجابی و تصحیح القدوری و لیس فیه ذکر الینابیع وفی النهر : وهی اعدل کما فی المحیط وفی جوامع الفقه المختار قولهما وفی الینابیع والاسبیجابی : وعلیه الفتوی۔(رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۲۰۳) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

روی الحسن عنه أنه لاشئ فی الزیادة إلی ستین وهو قولهما..... وفی جوامع الفقه قولهما هو المختار وذکر الاسبیجابی أن الفتوی علی قولهما۔ بحر الرائق : ۳۷۷/۲ زکریا، الدر المنتقی : ۱/ ۲۹۵ کوئٹه، مجمع الانهر: ۲۹۵/۱ کوئٹه، التصحیح والترجیح : ۱۹۲ بیروت)

بکری کی زکوۃ

بھیڑ اور بکری کی زکوۃ میں ایک سال کے بچے کو لیا جائے گا، امام صاحب کے نزدیک اس سے کم عمر کا جانور لینا جائز نہیں۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک سال سے کم عمر کا جانور بھی بھیڑ اور بکری کی زکوۃ میں لیا جا سکتا ہے۔

ویوخذ فی الصدقة الثنی وھو ماتمت له سنة .. وروی أنه یوخذ الجذع من الضأن وھو الذی أتی علیه اکثر السنة وھو قولھما.(الاختیار: ۱/ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے دوروایتیں ہیں (۱) ایک روایت تو یہ ہے کہ بھیڑ اور بکری کی زکوۃ میں جذع (ایک سال سے کم کا بچہ) نہیں لیا جائیگا۔ (۲) اور دوسری روایت حسن ابن زیاد سے مروی ہے جو کہ صاحبینؒ کا مسلک ہے کہ جذع بھی بھیڑ بکری کی زکوۃ میں لیا جاسکتا ہے۔

امام صاحب کی یہی روایت ظاہر الروایت ہے اور اسی پر فتوی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ویوخذ الثنی فی زکوتھا ولا یوخذ الجذع من الضأن إلا فی روایة الحسن عن أبی حنیفة .. وعن أبی حنیفة وھوقولھما أنه یوخذ الجذع...و وجه الظاھرحدیث علی موقوفا ومرفوعا لا یأخذ فی الزکوة الا المثنی فصاعدا ولان الواجب ھو الوسط وھذا من الصغار و لھذا لایجوز فیھا الجذع من المعز وجوازالتضحیة به عرف نصا و المراد بماروی الجذع من الابل.ھدایه: ۲۰٦/۱

ظاہر الروایت کی وجہ ترجیح دو ہے (۱) حضرت علیؓ کی حدیث جو ان سے موقوفا اور مرفوعا دونوں طرح مروی ہے؛ لیکن اس حدیث کے بارے میں صاحب درایۃ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی البتہ ابرہیم حربی نے غریب الحدیث میں ابن عمر کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

قال فی الدرایة لم اجده و اورده ابراھیم الحربی فی الغریب من کلام ابن عمر (الدرایة فی تخریج احادیث الھدایة: ۱/ ۲۰۷ بلال)

(۲) دوسری وجہ صاحب ہدایہ نے یہ ذکر کی ہے کہ زکوۃ میں درمیانی قسم کا مال لینے کا حکم ہے، نہ بہت اعلی اور نہ بہت ادنی اور جذع کا شمار تو بچے میں ہے۔ اس لئے یہ ادنی سمجھا جائیگا، اسے زکوۃ میں دینا جائز نہیں اور اسی بنا پر بکری کا جذع قربانی میں بھی جائز نہیں، ہاں خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے بھیڑ میں جذع (سال سے کم عمر) کا جانور درست ہے، ورنہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کی بھی قربانی جائز نہ ہو۔

ویـوخذ فی زکاتها أی الغنم الثنی من الضأن والمعز وهو ماتمت له سنة لا الجذع بـالقیمة وهو ما أتی علیه أکثر ها علی الظاهر وعنه جواز الجذع من الضأن وهو قولهما، الدلیل یرجحه ذکره الکمال.(الدر المختار: ۳/ ۲۰۵ زکریا)

کمال ابن ہمام کے حوالہ سے صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور النہر الفائق میں بھی اسی کو بختہ بات کہا گیا ہے۔

لیکن علامہ شامی نے بحر اور الاختیار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ صحیح اور پختہ قول امام صاحب کا ہے۔

قـولـه عـلـی الـظاهر: راجع إلی قوله "لا الجذع" فان عدم اجزائه هو ظاهر الروایة صرح به فی البحر۔قوله ذکره الکمال: و أقره فی النهر لکن جزم فی البحر وغیره بظاهر الروایة وفی الاختیار أنه الصحیح۔(رد المحتار: ۳/ ۲۰۵) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قـولـه ویؤخـذ الثـنـی فی زکاته لا الجذع لقول علیؓ لا یجزئ فی الزکاة الا الثنی فـصـاعـدا و أطـلـقه فشمل الضأن والمعز ولا خلاف أنه لا یؤخذ فی المعز الا الثنی کما ذکـره قـاضیـخـان واختـلف فـی الـضـأن، فما فی المختصر ظاهر الروایة و یقابله جواز الـجذع وهو قولهما قیاسا علی الأضحیة وهو ممتنع لأن جواز التضحیه به عرف نصافلا یلحق به غیره.(البحر الرائق: ۳۷۸/۲ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وعـن الإمـام روی الـحسـن انـه لا یـؤخذ من المعز الا الثنی وأما فی الضأن فتؤخذ الجذعة أیـضا، وهو قولهما والأول ظاهرالروایة وهوالصحیح.(مجمع الانهر: ۲۹۷/۱ کوئٹه ، الدر المنتقی: ۱/ ۲۹۶ کوئٹه، تبیین: ۲/ ۴۴ زکریا، حاشیة الشلبی: ۴۳/۲)

گھوڑوں کی زکوۃ

اگر کسی کے پاس چرنے والے نر اور مادہ دونوں گھوڑے ہوں اور اس پر سال گذر چکا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب ہوگی ،البتہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ ہر گھوڑے کے بدلے ایک دینار دے یا پھر وہ گھوڑے کی قیمت لگائے اور ہر دوسو درہم کے عوض پانچ درہم بطور

زکوۃ کے ادا کرے۔

(۱) اگر کسی کے پاس صرف مذکر گھوڑے ہوتو امام صاحب کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

(۲) جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ گھوڑے میں زکوۃ نہیں ہے۔

إذاكانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا وحال عليها الحول فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى من كل فرس دينارا و إن شاء قومها فاعطى عن كل مائتى درهم خمسة دراهم وليس فى ذكورها منفردة زكوة عند ابى حنيفة۔

وقال أبو يوسف و محمد لا زكوة فى الخيل۔ (قدورى: ١٦٥، بشرى) الاختيار: ١١٥/١ برويت)

توضیح: گھوڑوں کی زکوۃ کے سلسلہ میں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف ان گھوڑوں میں ہے جو توالدوتناسل کے لیے رکھے گئے ہو، اور ان کے گذران کا اکثر حصہ چراگاہ سے پورا ہوتا ہو اور اگر گھوڑے بار برداری اور سواری کے لئے ہوں، یا توالدوتناسل کے لئے ہی ہوں؛ لیکن مالک خود اس کے چارے وغیرہ کا خرچہ اٹھاتا ہوتو بالاتفاق کسی کے نزدیک ان پر زکوۃ نہیں ہے، اگر گھوڑے تجارت کے لئے ہوتو بالاتفاق اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔

ولا شيئ فى خيل سائمة عندهما وفى الشامى وقيد بالسائمة لانها محل الخلاف، أما التى نوى بها التجارة فتجب فيها زكاة التجارة اتفاقا... وقال الامام : ان كانت سائمة للدر و النسل ذكوراً و إناثاً وحال عليها الحول وجب فيها الزكوة.......واجمعوا أنها لو كانت للحمل والركوب أو علوفة فلا شيئ فيها وأن الامام لا يأخذها جبراً۔ (رد المحتار على الدر المختار : ٣/ ٢٠٥،٢٠٦ زكريا)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله قوله عليه السلام فى كل فرس سائمة دينار اوعشرة دراهم أخرجه دار قطنى والبيهقى من حديث جابر بلفظ فى الخيل السائمة فى كل فرس دينار قال الدار القطنى

تفرد غورك وهو ضعيف وفی الباب حديث أبی هريرةؓ الطويل فی مانع الزكاة وفيه فی ذكر الخيل ورجل ربطها فی سبيل الله ثم لم ينس حق الله عز وجل فی ظهورها ولا فی رقابها وفی رواية ولا فی بطونها۔ (الهداية مع الدراية : ۱/ ۲۰۷ بلال)

اور صاحبین نے ابو ہریرہؓ کی جس حدیث سے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد مجاہد کا گھوڑا ہے اس پر زکوۃ نہیں ہے جیسا کہ زید ابن ثابت سے منقول ہے۔

وتاويل ما روياه فرس الغازی وهو المنقول عن زيد ابن ثابتؓ تبع فی ذلك ابا يزيد الدبوسی فانه نقله فی الاسرا رعن زيد بن ثابت بلا اسناد.(الدراية فی تخريج احاديث الهداية: ۲۰۷ بلال)

صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو خانیہ وغیرہ کے حوالہ سے مفتی بہ کہا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان کا رد کرتے ہوئے فتح القدیر اور دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور ہدایہ کی پیروی کرتے ہوئے صاحبین کی دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد غازی کا گھوڑا ہے۔

ولا شيئ فی خيل سائمة عنهما وعليه الفتوی خانية وغيرها۔ قوله وعليه الفتوی: قال الطحاوی هذا أحب القولين الينا ورجحه القاضی أبو زيد فی الاسرار وفی الينابيع وعليه الفتوی وتبعه الزيلعی والبزازی تبعا للخلاصة وفی الخانية قالو: الفتوی علی قولهما ، تصحيح العلامة قاسم۔

قلت وبه جزم فی الكنز، لكن رجح قول الامام فی الفتح وأجاب عن دليلهما المار تبعا للهداية بأن المراد فيه فرس الغازی وحق ذلك بما لامزيد عليه، واستدل للامام بالأدلة الواضحة، ولذا قال تلميذه العلامة قاسم: وفی التحفة الصحيح قوله، ورجحه الامام السرخسی فی المبسوط و القدوری فی التجريد و أجاب عما عساه يورد علی دليله وصاحب البدائع وصاحب الهداية وهذا القول أقوی حجة علی ما شهد به التجريد والمبسوط وشرح شيخنا۔(رد المحتار مع الدر: ۳/ ۲۰۵/ ۲۰۶ زكريا)

نیز قدوری، الاختیار اور ہدایہ وغیرہ میں دینار یا قیمت لگانے کے ذریعہ گھوڑے کی زکوۃ کی

ادائیگی میں تخییر کو مطلقا ذکر کیا ہے لیکن علامہ شامی نے اس کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے کہ ہر گھوڑے کے بدلہ ایک دینار یا قیمت لگا کر ہر دوسو پر پانچ درہم کی یہ تخییر صرف عربی النسل گھوڑے میں ہے اور اگر گھوڑا عجمی النسل ہو تو اس کی صرف قیمت لگائی جائیگی۔ ہر گھوڑے پر ایک دینار والا اختیار اس کو نہیں ملے گا اور صرف گھوڑوں میں راجح قول کے مطابق زکوۃ واجب نہیں ہوگی، اور صرف گھوڑیوں میں واجب ہوگی۔

صاحب جوھرہ نے اس تفریق کی وجہ یہ لکھی ہے کہ عربی النسل گھوڑے قریب قریب قیمت میں برابر ہوتے ہیں اس لئے ان میں اختیار دینے کی بناء پر زیادہ فرق نہیں پڑتا جب، کہ عجمی النسل گھوڑوں کی قیمت میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے ان میں اختیار نہیں لازمی طور پر قیمت ہی لگائی جائیگی۔

غیر أنها إن كانت من افراس العرب خير بين أن يدفع عن كل واحدة دينارا و بين ان يقومها ويعطى عن كل مائتى درهم، خمس دراهم وان كانت من افراس غيرهم قومها لا غير۔ رد المحتار: ٣/ ٢٠٦ زكريا)

هذا الخيار فى أفراس العرب لتقاربها فى القيمة، أما فى أفراس العجم فيقومها حتما بغير خيار لتفاوتها۔ (الجوهرة: ١/ ١٤٤ دار الكتاب، التصحيح والترجيح: ١٩٦/١٩٥ بيروت)

اونٹ، بکری اور گائے کے بچوں میں زکوۃ

طرفینؒ کے نزدیک اونٹنی، بکری اور گائے کے بچوں میں اگر وہ بڑے جانور کے ساتھ نہ ہو تو زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں ایک بچہ بطور زکوۃ کے واجب ہوگا۔

وليس فى الفصلان والحملان والعجاجيل زكاة عند أبى حنيفة ومحمدؒ إلا أن يكون معها كبار وقال أبو يوسف تجب فيها واحدة منها ۔ قدورى: ١٦٦ بشرى) الاختيار: ١/ ١١٦ بيروت۔

اس سلسلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجه الأخير أن التقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ماورد به الشرع امتنع اصالا واذا كان فيها واحدة من المسان جعل الكل تبعا له فی انعقادها نصابا" دون تادية الزكوة (هدايه : ۲۰۸/۱ بلال)

زکوۃ کی جومقدار متعین کی گئی ہے اس میں قیاس کوکوئی دخل نہیں، صاحب شرع نے اس سے متعین کیا ہے اور جو چیز صاحب شرع کی جانب سے متعین ہو بندے کواس میں عمل دخل کا کوئی حق نہیں بناء بریں شریعت نے جس عمر کے جانور پرزکوۃ واجب کی ہے اگر وہ موجود نہ ہوتو زکوۃ واجب ہی نہ ہوگی، البتہ اگران کے ساتھ ایک دو بڑے جانور بھی موجود ہوں تو بچوں کو بھی ان کے تابع کر کے شمار کیا جائے گا اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے تو ان پرزکوۃ واجب ہوجائیگی اور زکوۃ میں بڑا جانور دیا جائے گا نہ کہ بچہ۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوۃ کے لئے حولان حول شرط ہے اور بچوں پر اگر حولان حول ہوگیا تو وہ اب بچے نہ رہے، مسنہ بن گئے، اور اگر حولان حول نہیں ہوا تو زکوۃ واجب ہی نہیں ہوئی پھر یہ مسئلہ اور اختلاف کیسے؟

علامہ شامی نے اس مسئلہ کی صورت یوں لکھی ہے کہ ایک شخص کے پاس بقدر نصاب بڑے جانور ہوں، چھ مہینہ گذرنے پر انہوں نے بچے جنے اور پھر بڑے جانور مر گئے اور سال ان بچوں پر مکمل ہوا تو طرفینؒ کے نزدیک ان پرزکوۃ واجب نہیں ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے ایک جانور بطور زکوۃ کے واجب ہوگا۔

ولا فی حمل : ولد الشاة، وفصيل :ولد الناقة وعجول : ولد البقرة و صورته أن يموت كل الكبار ويتم الحول على أولادها الصغار إلا تبعا لكبير ولو واحداً ويجب ذلك الواحد ولو ناقصا فلو جيدا يلزم الوسط وهلاكه يسقطها ـ

قوله وصورته أی اذا كانت له سوائم كبار وهی نصاب فمضت ستة أشهر مثلاً فولدت أولادا ثم ماتت وتم الحول على الصغار لا تجب الزكاة فيها عندهما، وعند الثانی تجب واحدة منها ، والمراد من النصاب خمس و عشرون إبلا وتلاثون بقرا وأربعون غنما، وأما ما دون خمس و عشرون ابلا فلا شيئ فيه اتفاقا لأن الثانی أوجب

واحدة منها، ولا یتصور فیما دون هذا المقدار، وتمامه فی الاختیار، وفی القهستانی عن التحفة، الصحیح قولهما۔(رد المحتار مع الدار: ۲۰۷/۳ زکریا)

عفو میں زکوۃ ہے یا نہیں ؟

اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں:(۱)وجوب کے بعد وجوب کی نسبت کل مال یعنی 'نصاب مع العفو' کی طرف منسوب کریں گے یا فقط نصاب کی جانب؟ (۲)ابتداءً وجوب زکوۃ میں عفو میں کچھ واجب ہوگا یا نہیں؟

(۱)شیخینؒ کے نزدیک زکوۃ نصاب میں ہے،عفو میں نہیں۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں میں زکوۃ واجب ہے۔

والزکاة عند أبی حنیفة وأبی یوسف فی النصاب دون العفو وقال محمد تجب فیهما ۔(قدوری بشری)الإختیار : ۱۰۹/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہےصاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما قوله علیه السلام فی حمس من الابل السائمة شاة ولیس فی الزیادة شیئ حتی تبلغ عشراً وهکذا قال فی کل نصاب، نفی الوجوب عن العفو.ولأن العفو تبع للنصاب فیصرف الهلاك اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربة.(هدایه : ۲۰۹/۱)

شیخینؒ کی دلیل ایک تو حدیث ہے جوصاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے؛لیکن صاحب درایۃ فرماتے ہیں:

حدیث فی خمس من الابل شاة ولیس فی الزیادة شیئ حتی تبلغ العشر لم أجده وقد ذکره ابو اسحاق الشیرازی فی المهذب وأبو یعلی الفراء فی کتابه وقد یستانس له بحدیث محمد بن عبد الرحمن الأنصاری أن فی کتاب النبی ﷺ فی الصدقات أن الإبل اذا زادت علی عشرین ومائة فلیس فیما دون العشر شیئ یعنی إلی تلاثین ومائة اخرجه ابو عبید (الدرایة : ۲۰۹/۱ بلال)

کہ یہ حدیث مجھے نہیں ملی البتہ ابواسحاق شیرازی نے اپنی کتاب ''المہذب'' میں اورابویعلی الفراء نے اپنی کتاب میں اسی سے ملتی جھلتی محمد بن عبدالرحمٰن انصاری کےحوالہ سے ایک حدیث ذکر

کی ہے کہ آپ ﷺ کے صدقات کے خطوط میں ہے کہ جب اونٹ ۱۲۰ سے بڑھ جائے تو دس سے کم میں یعنی ۱۳۰ تک اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔

(۲) شیخینؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عفونصاب کے تابع ہے، لہٰذا جو کچھ ہلاک ہوگا اسے اولاً تابع کی جانب ہی پھیرا جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ تابع میں سے ہلاک ہوا، جیسے مالِ مضاربت میں نفع یہ رأس المال کے تابع ہوتا ہے اس لئے اگر نفع ہلاک ہو جائے اور رأس المال باقی رہے تو کہا جاتا ہے کہ یہ تو نفع میں سے ہلاک ہوا ہے اصل تو باقی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ تابع کو اصل کا حکم نہیں دیا جائیگا اس لئے تابع میں کوئی زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

صاحب اختیار نے اس کی مثال اور صورت یوں لکھی ہے کہ کسی کے پاس اسی بکریاں ہوں اور حولان حول کے بعد ان اسّی (۸۰) بکریوں میں سے ایک بکری واجب ہوئی، اسکے بعد اس میں سے چالیس بکریاں ہلاک ہو جائیں تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر ایک بکری واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس نو اونٹ ہوں جس میں ایک بکری بطور زکوۃ واجب ہوئی، اس کے بعد ۴، اونٹ ہلاک ہو جائیں تو شیخین کے نزدیک نصاب باقی ہے اور جو ہلاک ہوا، وہ مال 'عفو' ہے، اس پر زکوۃ واجب نہیں تھی، زکوۃ تو نصاب یعنی پانچ اونٹ پر تھی، جواب بھی موجود ہے، لہٰذا ایک بکری بطور زکوۃ واجب رہے گی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک بکری کے نو حصے کئے جائیں گے اور پانچ حصے اس پر واجب ہوں گے۔

وصورته لو كان له ثمانون من الغنم فهلك منها أربعون فعليه شاة عند ابی حنيفة وابی يوسفؒ وعند محمد...نصف شاة

ولو كان له تسع من الابل هلك منها أربع فعليه شاة وعند محمد خمسة أتساع شاة (الاختيار: ۱/ ۱۰۹ بيروت)

ولافی عفو وهوما بين النصب فی كل الأموال وخصاه بالسوائم، قوله ولا فی عفو : هذا قولهما، وهوأن الواجب فی النصاب لا فی العفو، وقال محمد الواجب عن

الکل۔(رد المحتار مع الدر: ۲۰۷/۳ زکریا)

نیز علامہ شامی نے صاحب درمختار کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک عفو کا مسئلہ صرف چوپایوں کے ساتھ خاص ہے، دراہم میں جو کچھ نصاب سے زائد ہو اس کا شمار عفو میں نہ ہوگا، بلکہ زیادتی میں بھی بقدر حساب زکوۃ واجب ہوگی، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دراہم میں بھی عفو کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا چالیس کے اوپر جب دوسرے چالیس کو پہنچ جائے تو دوسرا درہم واجب ہوگا اس سے پہلے نہیں۔

قولہ وخصاه بالسوائم : أی خص الصاحبان العفو بها دون النقود لأن مازاد علی مائتی درهم لاعفو فيه عندهما بل يجب فيما زاد بحسابه، أما عند أبی حنيفة فإن الزائد عليها عفو مالم يبلغ أربعين درهما ففيها درهم آخر. (رد المحتار : ۲۰۷/۳)

مسئلے کے دوسرا پہلو ''ابتداءً وجوب زکوۃ میں عفو میں کچھ واجب ہوگا یا نہیں؟'' کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

چاندی کی زکوۃ

دوسو درہم سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہے، جب دوسو درہم ہوجائیں اور اس پر سال گذر جائے تو پانچ درہم بطور زکوۃ کے واجب ہوں گے، اور دوسو سے اوپر جو کچھ زیادتی ہو؛ امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک چالیس درہم نہ ہوجائیں کچھ بھی واجب نہ ہوگا، پھر جب چالیس درہم ہو جائیں تو اس میں ایک درہم واجب ہوگا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسو سے اوپر جو بھی زیادتی ہو اس کا حساب لگا کر اس کی بھی زکوۃ واجب ہوگی۔

ليس فيما دون مأتی درهم صدقة فاذا كانت مائتی درهم ، وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم، لا شیئ فی الزيادة حتی تبلغ أربعين درهما، فيكون فيها درهم ثم فی كل أربعين درهما درهم عند أبی حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد مازاد علی المأتين فزكاته بحسابه. (قدوری: ۱۶۹، ۱۷۰ بشری) الاختيار: ۱۱۹/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة قوله علیه السلام فی حدیث معاذؓ لا تاخذ من الکسور شیئاً وقوله فی حدیث عمرو بن حزم لیس فیما دون الاربعین صدقة ولأن الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلك لتعذر الوقوف: (هدایه : ١/ ٢١١ بلال)

امام صاحب کی دلیل دو حدیثیں ہیں ایک حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسور میں کچھ مت لو۔ اور دوسری عمرو بن حزم کی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ چالیس درہم سے کم میں کوئی زکوۃ نہیں ہے۔

قوله قال النبی ﷺ فی حدیث معاذ لا تأخذ من الکسور شیئاً الدار قطنی من طریق عبادة بن نسی عن معاذ ان النبی ﷺ وفی کتاب عمرو بن حزم عند النسائی وابن حبان والحاکم ولیس فیما دون خمس أواق شیئ. (الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة : ٢١١/١ بلال)

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں حرج اور مشقت ہو شریعت اس کو واجب نہیں کرتی بلکہ دفع کرتی ہے، اور کسر میں زکوۃ واجب کرنے کی صورت میں اسکا حساب کرنے میں حرج ہوگا اس لئے اس میں زکوۃ ہی واجب نہیں کی۔

وفی کل خمس بضم الخاء بحسابه ففی کل أربعین درهما درهم وفی کل أربعة مثاقیل قیراطان وما بین الخمس إلی الخمس عفو، وقالا: ما زاد بحسابه وهی مسألة الکسور قوله وفی کل خمس بحسابه : أی مازاد علی النصاب عفو إلی أن یبلغ خمس نصاب، ثم کل ما زاد علی الخمس عفو إلی أن یبلغ خمس آخر۔

قوله وقالا مازاد بحسابه: یظهر أثر الخلاف فیما لو کان له مائتان وخمس دراهم مضی علیها عامان؛ قال الامام: یلزمه عشرة وقالا: خمسة لأنه وجب علیه فی العام الأول خمسة وثمن . فبقی السالم من الدین فی الثانی نصاب إلا ثمن وعنده: لا زکاة فی الکسور فبقی النصاب فی الثانی کاملا وفیما إذا کان له ألف حال علیها ثلاثة احوال کان علیه فی الثانی أربعة و عشرون وفی الثالث ثلاثة وعشرون عنده ، و قالا یجب مع الأربعة والعشرین ثلاثة أثمان درهم، ومع الثلاثة والعشرین نصف و ربع وثمن درهم، ولاخلاف أنه یجب فی الأول خمسة وعشرون کذا فی السراج۔ نهر.

أقول : قوله وثمن درهم ، كذا وجدته أيضا فی السراج، وصوابه : وثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب.(رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۲۲۹ زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قوله فی النصاب دون العفو: المرجح قول أبی حنيفة ومن معه. (التصحيح الترجيح: ۱۹۷ بیروت)

ملحوظه :

(۱) عفو میں زکوۃ ہونے نہ ہونے کے مسئلہ کے دو پہلو ہیں اور دونوں پہلوؤں میں اختلاف ائمہ کی نوعیت علیحدہ ہے۔

(۱) امام صاحب کے یہاں عفو میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، پس دوسو (۲۰۰) درہم کے نصاب میں پانچ درہم واجب ہونے کے بعد مزید چالیس درہم جب تک جمع نہ ہوں مزید زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہی حکم سونے چاندی اور سوائم کا ہے، جیسے پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہونے کے بعد جب تک دوسرا نصاب یعنی مزید پانچ اونٹ نہ ہوں، دوسری بکری واجب نہ ہوگی۔

جب کہ صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ عفو کا یہ مسئلہ (یعنی ایک نصاب کے بعد جب تک دوسرا نصاب نہ ہو مزید کچھ واجب نہ ہوگا۔) فقط سوائم کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) اوپر ذکر کردہ اختلاف کے مطابق جب زکوۃ واجب ہوگی تو اس وجوب کو شیخینؒ کے مذہب کے مطابق فقط نصاب کی طرف منسوب کیا جائیگا؛ عفو کی طرف زکوۃ کی نسبت نہ ہوگی، جب کہ امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق وجوبِ زکوۃ کل مال کی طرف منسوب ہوگا؛ پس حولان حول کے بعد جب زکوۃ کی ایک مقدار واجب ہوگئی، مثلاً سات اونٹ میں ایک بکری، پھر دو اونٹ ھلاک ہو گئے تو شیخینؒ کے نزدیک زکاۃ کا محل (پانچ اونٹ) ابھی موجود اور سلامت ہے لہٰذا اس سے ایک بکری زکوۃ لی جائیگی، امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق وجوب کے بعد مال ہلاک ہونے سے ہلاک

شدہ مال کے بقدر زکوۃ ساقط ہو جائے گی یعنی سات اونٹ میں ایک بکری کا وجوب سمجھ کر اب بکری کے سات میں سے دو حصے کے بقدر زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔

سونے کی زکوۃ

سونے میں بیس مثقال سے کم میں زکوۃ نہیں ہے، جب بیس مثقال ہو جائے اور اس پر سال گذر جائے تو اس میں نصف مثقال واجب ہوگا؛ پھر ہر چار مثقال میں دو قیراط واجب ہوں گے، اور چار مثقال سے کم میں امام صاحبؒ کے نزدیک زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔اور صاحبینؒ کے نزدیک بیس مثقال پر جو بھی زیادتی ہوگی اسی کے حساب سے اس کی زکوۃ واجب ہوگی۔

ليس فيما دون عشرين مثقالاً من الذهب صدقة فإذا كانت عشرين مثقالا، وحال عليها حول ففيها نصف مثقال، ثم في كل أربعة مثاقيل : قيراطان ، وليس فيما دون أربعة مثاقيل صدقة عند أبي حنيفةؒ وقالا : مازاد على العشرين فزكوٰته بحسابها۔ (قدوری: ۱۷۱ بشری) الاختیار : ۱/ ۱۱۹ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے اس کی دلیل چاندی کے بیان میں گذر چکی۔

سامان تجارت کی زکوۃ کا بیان

تجارت کے سامان پر جب سال گذر جائے اور اس کی قیمت چاندی یا سونے کے نصاب کو پہنچ جائے تو اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔البتہ مال تجارت کے سونے چاندی کے نصاب کے بقدر ہونے میں کس چیز کا اعتبار ہوگا؛ اس میں تینوں اماموں سے الگ الگ روایات ہیں، اور صاحب ہدایہ نے باعتبار دلیل کے کسی بھی روایت کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ انفع للفقیر کا اعتبار ہوگا علی الاطلاق۔ ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قدوری نے علی الاطلاق انفع للفقیر کا اعتبار کرنے کو راجح قرار دیا ہے۔

امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر سامان کو جس نقد (درہم یا دینار) سے خریدا ہے تو اسی سے اس کی قیمت لگائے گا اور اگر نقد کے علاوہ کسی اور چیز سے خریدا ہے تو شہر میں جو نقد زیادہ

چلتا ہواس سے اسکی قیمت لگائی جائیگی۔

اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ بہر صورت شہر میں زیادہ رائج نقد سے اس کی قیمت لگائی جائیگی۔

الزکوۃ واجبۃ فی عروض التجارۃ کائنۃ ما کانت إذا بلغت قیمتها نصابا من الورق أو الذهب یقومهما بما هو انفع للفقراء والمساکین منهما ـ وقال أبو یوسفؒ یقوم مما اشتراه به فان اشتراه بغیر الثمن یقوم بالنقد الغالب فی المصر، وقال محمدؒ بغالب النقد فی المصر علی کل حال ـ (قدوری: ۱۷۲ بشری) الاختیار: ۱/ ۱۲۰) بیروت)

ثم قال یقومها احتیاطا لحق الفقراء قال وهذا روایة عن ابی حنیفةؒ وفی الأصل خیره لأن الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بهما سواء، و تفسیر الأنفع ان یقومها بما یبلغ نصابا وعند أبی یوسف أنه یقومها بما اشتری إن کان الثمن من النقود لأنه أبلغ فی معرفة المالیة وإن اشتراها بغیر النقود قومها بالنقد الغالب، و عن محمدؒ أنه یقومها بالنقد الغالب علی کل حال کما فی المغصوب والمستهلك. (هدایه: ۲۱۲/۱ بلال)

البتہ علامہ زحیلی اور دیگر حضرات نے ''انفع للفقراء'' کا اعتبار کرتے ہوئے امام صاحب کے قول کو راجح سمجھا ہے۔

چنانچہ علامہ زحیلی فرماتے ہیں:

وطریقة تقویم العروض هی عند الجمهور غیر الشافعیة أن تقوم السلع اذا حال الحول بالأحظ للمساکین من ذهب أو فضة احتیاطا لحق الفقراء ولاتقوم بما اشتریت به ـ إلی أن قال ـ ورأی الجمهور أولی لسهولته ومراعاته مصالح الفقراء. (الفقه الاسلامی وادلته: ۷۱۳،۷۱۲/۲)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

وقال فی التحفة وقوله أنفع للفقراء وأحوط فی باب العبادة.(التصحیح الترجیح : ۲۰۰ بیروت)

سونا چاندی اور سامان میں ' ضم ' کا طریقہ

نصاب مکمل کرنے کے لئے سامان کی قیمت کو سونے اور چاندی کے ساتھ امام صاحبؒ کے

نزدیک باعتبار قیمت کے ملایا جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک باعتبار اجزاء (وزن) کے ملایا جائے گا۔

ویضم قیمة العروض إلی الذهب والفضة، وکذلك یضم الذهب إلی الفضة بالقیمة حتی یتم النصاب عند ابی حنیفة وقالا: لایضم الذهب الی الفضة بالقیمة ویضم بالأجزاء۔(قدوری:۱۷۳ بشری) الاختیار: ۱۱۸/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

هو یقول ان الضم للمجانسة وهو یتحقق باعتبار القیمة دون الصورة فیضم بها۔ (هدایة : ۲۱۳/۱ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مجانست کی وجہ سے ملایا جاتا ہے اور سونے اور چاندی میں مجانست قیمت کے اعتبار سے ہے، نہ کہ صورۃ اور اجزاء کے اعتبار سے لہٰذا قیمت کے اعتبار سے ملایا جائیگا۔

وقیمة العروض للتجارة تضم الی الثمنین لأن الکل للتجارة وضعا وجعلا ویضم الذهب الی الفضة وعکسه بجامع الثمنیة قیمة وقالا بالاجزاء فلوله مائة درهم وعشرة دنانیر قیمتها مائة وأربعون تجب ستة عنده وخمسة عندهما فافهم۔قوله قیمة أی من جهة القیمة، فمن له مائة درهم وخمسة مثاقیل قیمتها مائة علیه زکاتها خلافا لهما. ثم لافرق بین ضم الأقل إلی الأکثر کما مر وعکسه کما لو کان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانیز لا تساوی خمسین درهما تجب علی الصحیح عنده ویضم الأکثر إلی الأقل لأن المائة والخمسین بخمسة عشر دینارا، وهذا دلیل علی أنه لا اعتبار بتکامل الأجزاء عنده وإنما یضم أحد النقدین الی الآخر قیمة(رد المحتار : ۳/ ۲۳٤/ ۲۳۵)

نوٹ: ادارۃ المباحث الفقہیہ، جمعیۃ علماء ہند کے تیرہویں فقہی اجتماع، ۱۴۳۸، مدراس) میں اس موضوع کے متعلق غور وخوض کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں۔

(۱) تجاویز بر موضوع زکوۃ میں ضم اموال کا حکم

ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کے تیرہویں فقہی اجتماع (منعقدہ:۱۰۔۱۲/ جمادی

الاولی ۱۴۳۸ھ مطابق ۸۔۱۰ / فروری ۲۰۱۷ء بہ مقام حج ہاؤس مدراس) میں زکوۃ میں ضم اموال کے موضوع پر بحث ومناقشہ کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں:

(۱) سونے اور چاندی کا نصاب منصوص ہے، اس میں کسی طرح کی تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے: لہذا منفرد ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جس کا بھی نصاب مکمل ہوگا، اس کی زکوۃ فرض ہوگی خواہ قیمت کم ہو یا زیادہ؟

(۲) اگر سونے اور چاندی کا نصاب مکمل نہ ہو؛ بلکہ کچھ سونا ہو اور کچھ چاندی یا اس کے ساتھ دیگر قابل زکوۃ اموال (کرنسی اور مال تجارت) ہوں تو احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق سب کو قیمتا ضم کیا جائے گا۔

(۳) موجودہ کرنسی اور مال تجارت میں نصاب زکوۃ کا حساب لگاتے وقت نقدین میں سے اس نقد کے ذریعہ قیمت لگائی جائے، جس سے زکوۃ کا نصاب مکمل ہو جاتا ہو۔

(۴) الف: غیر تام نصاب کی شکل میں مختلف قسم کے اموال جمع ہونے کی صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق ''انفع للفقراء'' کی بنیاد پر موجودہ دور میں چاندی ہی کو معیار نصاب رکھا جائے۔

ب: البتہ مبتلی بہ کے خصوصی حالات وضروریات کو دیکھ کر اگر کوئی قابل اعتماد مفتی مناسب سمجھے تو صاحبینؒ کے قول: ''ضم بالاجزاء'' پر فتوی دے سکتا ہے، تاہم بلاضرورت شدیدہ مفتی بہ قول سے عدول نہ کیا جائے اور اس کا عمومی فتوی نہ دیا جائے۔

نوٹ: تجویز ۴ کی شق ''ب'' سے تجویز کمیٹی کے درج ذیل حضرات نے عدم اتفاق کا اظہار کیا ہے:

(۱) حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ شیخ الحدیث وصدر المدرسین دار العلوم دیوبند (۲) حضرت مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی مدظلہ استاد حدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنو (۳) مولانا مفتی محمد نعمان صاحب سیتاپوری معین مفتی دار العلوم دیوبند (۴) مولانا مفتی محمد اسد اللہ صاحب آسامی معین مفتی دار العلوم دیوبند (۵) مولانا مفتی محمد مصعب صاحب علی گڑھی معین مفتی دار العلوم دیوبند۔

غلہ اور پھلوں کی زکوۃ کا بیان

امام صاحبؒ کے نزدیک زمین سے جتنی بھی پیداوار ہو؛ کم ہو یا زیادہ؛ اس میں زکوۃ واجب ہوگی، چاہے نہر وغیرہ کے پانی سے سیراب کیا ہو یا بارش کے پانی سے۔ سوائے ان لکڑیوں، بانس اور گھاس وغیرہ کے جو خودرَو ہوتی ہے اور بالقصد انہیں اگایا نہیں جاتا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی وہ پیداوا جو زیادہ دیر تک رہنے والی ہوں اور پانچ وسق کی مقدارِ نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں زکوۃ واجب ہوگی؛ ورنہ نہیں۔

قال أبو حنيفةؒ فی قليل ما أخرجته الأرض و كثيره العشر ، سواء سقی سيحا أو سقته السماء إلا الحطب والقصب والحشيش. وقال أبو يوسفؒ و محمد لايجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغت خمسة أوسق. (قدوری : ١٧٥/١٧٤ بشری) الاختيار: ١/ ١٢٠ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفة قوله عليه السلام ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل و تاويل ماروياه زكوة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء... وله ماروينا ومرويهما محمول علی صدقة يأخذها العاشر وبه يأخذ ابو حنيفة فيه ولأن الارض قد تستمنی بما لايبقی والسبب هی الأرض النامية ولهذا يجب فيها الخراج، أما الحظب و القصب و الحشيش لا تستنبت فی الجنان عادة بل تنقیٰ عنها حتی لو اتخذها مقصبة ومشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسی، أماقصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لأن المقصود الحب و الثمر دونهما. (هدايه : ٢١٨/١)

اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان دو چیزوں میں اختلاف ہے (۱) نصاب کے شرط ہونے نہ ہونے میں (۲) بقاء کے شرط ہونے نہ ہونے میں۔

جہاں تک پہلی چیز کا تعلق ہے تو اس میں امام صاحب ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں

جس میں نصاب وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں، مطلقاً عشر کے واجب ہوئے کا ذکر ہے۔قولہ علیہ السلام مااخرجت الارض ففیه العشر ،صاحبِ درایۃ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث مجھے نہیں ملی، البتہ بخاری و مسلم وغیرہ میں مرفوع حدیث دوسرے الفاظ سے مروی ہے اور مصنف عبدالرزاق میں ایک موقوف حدیث مروی ہے، جو ضعیف سند کے ساتھ مرفوع بھی مروی ہے۔

حدیث ما اخرجته الارض ففیه العشر لم أجده بهذا اللفظ لکن فی البخاری عن أبن عمر رفعه فیما سقت السماء والعیون ان کان عشر یا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر ولمسلم عن جابر نحوه ولا بن ماجة عن معاذؓ بعثنی رسول الله ﷺ إلی الیمن فأمرنی ان اٰخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر و روی عبد الرزاق عن عمر بن عبد العزیز فیما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر وهذا موقوف ورواه ابن مطیع البلخی باسناد ضعیف جدا مرفوعا (الدرایة: ۲۱۸/۱ بلال)

اور صاحبینؒ وسق والی جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس کی تاویل یہ کی ہے کہ وہاں تجارت کی زکوۃ مراد ہے، اس لئے کہ صحابہ وسق کے ذریعہ بیع وشراء کرتے تھے اور ایک وسق چالیس درہم کا ہوتا ہے، تو پانچ وسق کے دوسو درہم ہونگے ،اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ پانچ وسق سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔

دوسرا اختلاف بقاء کے شرط ہونے میں تھا، یعنی زکوۃ ایسی سبزیوں میں ہوگی جو دیر تک باقی رہتی ہو، اس میں بھی امام صاحب کی دلیل بخاری کی روایت ہے جو ماسبق میں ابن عمرؓ کے حوالے سے گذری کہ اس میں یہ قید بھی نہیں ہے کہ پیداوار دیر تک رہنے والی ہو، اس لئے عشر کے وجوب کے لئے یہ قید بھی شرط نہیں۔

صاحب ہدایہؒ نے ہر قسم کے غلہ میں عشر واجب ہونے کی ایک دلیل عقلی ذکر کی ہے، چاہے وہ دیر تک باقی رہنے والی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ عشر کے وجوب کا اصل سبب نامی زمین کا ہونا ہے، جو کہ موجود ہے اور زمین تو ہر قسم کا غلہ اگاتی ہے چاہے وہ ایسی سبزی کیوں نہ ہو جو دیر تک

باقی نہ رہتی ہولہٰذا اگر سبب کے موجود ہونے کے باوجود ان سبزیوں میں عشر واجب نہ کیا گیا تو سب کا حکم سے خالی ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں اور اسی بناء پر کہ اصل سبب نامی زمین کا ہونا ہے خراجی زمین میں اگر سبزی بھی اگے تو اس میں بھی خراج لازم ہوتا ہے کیوں کہ نامی زمین موجود ہے ،لہٰذا نامی زمین میں سبزی ہو تو اس میں بھی عشر واجب ہونی چاہئے۔

وہ چیزیں جو قیمتی نہ ہو اور خودرو ہو اس کی کھیتی وغیرہ نہ کی جاتی ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اس لئے کہ ایندھن کی لکڑی بانس اور گھاس وغیرہ کوئی اتنی قیمتی نہیں ہوتی اور نہ ہی عادۃ ان کی کھیتی کی جاتی ہے ہاں اگر کوئی باضابطہ ان چیزوں کی بھی کھیتی کرے تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

نیز امام محمد کی ایک روایت کے مطابق سوکھی ہوئی گھاس میں بھی عشر واجب ہوگا.

وتجب فی مسقی سماء ای مطر وسیح ، کنهر بلاشرط نصاب راجع للکل وبلا شرط بقاء وحولا ن حول، قوله بلاشرط نصاب وبقاء: فیجب فیها دون النصاب بشرط أن یبلغ صاعا وقیل نصفه وفی الخضروات التی لا تبقی و هذا قول الامام، وهو الصحیح کما فی التحفة. (رد المحتار مع الدر: ۳/ ۲۶۵ ،۲۶٦ زکریا) الا فیما لا یقصد به استغلال الأرض نحو حطب وقصب فارسی و حشیش وتبن وسعف وصمغ وقطران ، قوله الافیما لایقصد: أشار الی أن مااقتصر علیه المصنف کا لکنز وغیره لیس المراد به ذاته بل لکونه من جنس مالا یقصد به استغلال الأرض غالبا وأن المدار علی القصد حتی لو قصد بذلك وجب العشر کما صرح به بعده ، قوله وتبن: قال فی الفتح غیر أنه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فیه لأنه صار هو المقصود ، وعن محمد : فی التبن اذا یبس العشر.(رد المحتار مع الدر : ۳/ ۲٦۷ زکریا)

علامہ زحیلی فرماتے ہیں:

الرأی الأول لأبی حنیفة تجب الزکوة فی قلیل ما أخرجته الأرض و کثیره إلا الحطب والحشیش والقصب الفارسی..... والصحیح عند الحنیفة ماقاله الامام ورجح الکل دلیله. (الفقه الاسلامی وادلته:۲/۷۲۲)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قال أبو حنیفة فی قلیل ما أخرجت الأرض و کثیره العشر قال فی التحفة الصحیح

ما قال أبو حنيفة ورجح الكل دليله واعتمده النسفی وبرهان الشريعة. (التصحيح والترجيح: ۲۰۰ بيروت، ملتقى الابحر: ۱/ ۳۱۷ كوئٹه، الدر المنتقى: ۳۱۹۱ كوئٹه)

شہد میں زکاۃ کا بیان

امام صاحبؒ کے نزدیک شہد میں اگر وہ عشری زمین سے نکلے تو عشر واجب ہوگا، کم ہو یا زیادہ ۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ شہد دس مشکیزہ ہو تو اس میں ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ شہد پانچ فرق ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

وفی العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر قل أو كثر وقال أبويوسف لا شيئ فيه حتى تبلغ عشرة أزقاق وقال محمد خمسة أفراق (قدوری :۱۷۶ بشری) الاختيار: ۱۲۱/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں بھی ما سبق کی طرح امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اطلاق اور تقیید کا اختلاف ہے۔ امام صاحب مطلقاً شہد میں عشر کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ صاحبینؒ نے علی اختلاف الاقوال اس کو مقید کیا ہے، لیکن امام صاحبؒ کا قول ہی راجح اور مفتی بہ ہے۔

ثم عند أبی حنيفة يجب فيه العشر قل أو كثر لأنه لايعتبر النصاب وعن أبی يوسف أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أوساق كما هو أصله وعنه أنه لا شيئ فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بنی شبابة أنهم كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ كذلك وعنه خمسة أمناء وعن محمد خمسة أفراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً لأنه أقصى ما يقدر به . (هداية: ۱/ ۲۱۹ بلال)

امام ابو یوسفؒ سے اس سلسلہ میں تین اقوال مروی ہے۔

(۱) وسق میں جو سب سے نیچے درجہ کا غلہ ناپا جاتا ہے جیسے جوار، مکئی وغیرہ، اس کے پانچ وسق کی جو قیمت ہو اتنی قیمت کے شہد میں عشر واجب ہوگا۔ یہ ان کی ظاہر الروایت ہے۔

(۲) امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ دس مشکیزہ شہد ہو تو اس میں ایک مشکیزہ واجب ہوگا اس روایت کی دلیل حدیث بنی شبابۃ ہے (ابوداؤد باب زکوۃ العسل :۲۲۳)

(۳) تیسری روایت یہ ہے کہ پانچ من شہد ہو تو عشر واجب ہوگا۔

ایک وسق ۱۸۸کلو۹۵۶گرام اور۸۰۰ملی گرام کا ہوتا ہے اس اعتبار سے پانچ وسق ۹۴۴کلو کے قریب ہوتا ہے۔

ایک من ۲۰کلو۸۷۷گرام ۳۲۰ملی گرام کا ہوتا ہے اس اعتبار سے پانچ من ۱۰۳کلو کے قریب ہوتا ہے۔

امام محمد شہد میں 'فرق' کا اعتبار کرتے ہیں کہ پانچ فرق ہو تو عشر واجب، ورنہ نہیں۔ ایک فرق ۹کیلو۷۴۴گرام اور ۸۴۰ملی گرام کا ہوتا ہے، اس اعتبار سے پانچ فرق ۴۷کیلو کے قریب ہوتا ہے۔

یجب العشر فی عسل وإن قل ارض غیر الخراج و لوغیر عشریة کجبل و مفازة بخلاف الخراجیة لئلا یجتمع العشر والخراج..... بلا شرط نصاب راجع للکل وبلا شرط بقاء وحولان حول . قوله بلاشرط نصاب وبقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط أن یبلغ صاعاً وقیل نصفه وفی الخضروات التی لا تبقی وهذا قول الإمام وهو الصحیح کما فی التحفة.(رد المحتار مع الدر: ۳ / ۲٦٤ /۲٦٥ زکریا، النهر الفائق: ۱/ ٤٥۳ دارالایمان سهارنپور)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

وفی العسل العشر رجح قوله ودلیله المصنفون واعتمده النسفی وبرهان الشریعة.(التصحیح والترجیح: ۲۰۰ بیروت)

زکوۃ کے مصارف کا بیان

(۱) زکوۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ ہے یعنی ان لوگوں کو زکوۃ دینا جو اللہ کے راستے میں ہوں؛ امام ابو یوسفؒ نے سبیل اللہ کی تفسیر محتاج مجاہدین سے کی ہے اور امام محمدؒ نے محتاج حاجیوں سے کی ہے۔

ومنقطع العزاة والحاج وهم المراد بقوله : وفی سبیل الله وقال أبو یوسف: هم فقراء الغزاة لا غیر، لأنه المفهوم عند اطلاق هذا اللفظ ولمحمد أن رجلا جعل بعیرا له فی سبیل الله فأمره رسول الله ﷺ أن یحمل علیه الحاج (الاختیار: ۱/۱۲٦،بیروت)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفی سبیل الله وهو منقطع الغزاة وقیل الحاج، وقیل طلبة العلم، وفسره فی البدائع بجمیع القرب. قوله وهو منقطع الغزاة أی الذین عجزوا عن اللحوق بجیش الإسلام لفقرهم بهلاك النفقة أو الدابة أو غیرهما فتحل لهم الصدقة وإن كانوا كاسبین، إذا الكسب یقعدهم عن الجهاد، قهستانی.

قوله وقیل الحاج أی منقطع الحاج قال فی المغرب الحاج بمعنی الحجاج كالسامر بمعنی السمار فی قوله تعالی (سامرا تهجرون) المؤمنون: ٦٧، وهذا قول محمد والأول قول أبویوسفؒ اختاره المصنف تبعا للكنز، قال فی النهر: وفی غایة البیان إنه الأظهر، وفی الإسبیجابی انه الصحیح.

قوله وقیل طلبة العلم كذا فی الظهیریة والمرغینانی، واستبعده السروجی بأن الآیة نزلت ولیس هناك قوم یقال لهم طلبة علم، قال فی الشرنبلالیة: واستبعاده بعید لأن طلب العلم لیس إلا استفادة الأحكام وهل یبلغ طالب رتبة من لازم صحبة النبی ﷺ لتلقی الأحكام عنه كأصحاب الصفة؟ فالتفسیر بطالب وجیه خصوصا وقد قال فی البدائع: فی سبیل الله جمیع القرب، فیدخل فیه كل من سعی فی طاعة الله وسبیل الخیرات إذا كان محتاجا۔ (رد المحتار مع الدر: ٣/ ٢٨٩ زكریا)

فی سبیل اللہ سے مراد غازی ہے جس کے پاس اسباب جنگ نہ ہونے کی وجہ سے مجبوراً جنگ میں جانے سے رکنا پڑا ہو چنانچہ انہیں زکوۃ دینا جائز ہے اگر چہ وہ صاحب کسب ہو اس لئے کہ کمائی انہیں جہاد سے بٹھادیگی۔

اور امام محمدؒ نے فی سبیل اللہ کے مصداق میں اس حاجی کو داخل فرمایا ہے جس کے اسباب سفر ختم ہو چکے ہوں، نہر غایۃ البیان اور اسبیجانی میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو اظہر اور صحیح لکھا ہے ظہیریہ اور مرغینانی وغیرہ میں طالب علم کو بھی فی سبیل اللہ کے مصداق میں داخل کیا ہے لیکن سروجی نے اسے مستبعد سمجھا ہے، اور یہ کہا ہے کہ جب آیت نازل ہوئی تو طلبہ علم نامی وہاں کوئی قوم نہیں تھی، شرنبلالیہ میں اس استبعاد پر رد کیا گیا ہے، اس لئے کہ طلب علم تو احکام کے استفادہ ہی کا نام ہے اور احکام سیکھنے کے لیے نبی کریم ﷺ کی صحبت اختیار کرنے والے حضرات مثلاً اصحاب صفۃ

سے بڑھ کراوران کون سا طالب علم ہوگا ؟اور بدائع میں فی سبیل اللہ کے دائرے میں ہر نیک کام کرنے والے کوداخل کیا ہےلیکن شرط یہ ہے کہ وہ محتاج ہوں۔

علامہ شامیؒ نے امام ابو یوسف کے قول ''فقراء الغزاۃ'' پر متعدد حضرات کی تصحیح اور ترجیح نقل فرمائی ہے، البتہ اس کے بعد طلبۃ العلم کے مصرف ہونے نہ ہونے کے ضمن میں صاحب بدائع کی عبارت ''جمیع القرب'' ذکر فرما کراس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا اور نہ ہی اس کا رد کیا ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب بدائع کا قول راجح ہے۔البتہ فقیر کی شرط کے ساتھ مشروط ہے دیگر کتب اور اردو فتاوی میں بھی یہی مذکور ہے۔

مسافر کے علاوہ دیگر حضرات میں جو فی زمانناً مصارف زکوۃ شمار ہوتے ہیں اس میں فقیر کی شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

ذمی کو زکوۃ دینا

(۲)ذمی کوزکوۃ دیناجائز نہیں، نفلی صدقات بالاتفاق دیناجائز ہے،البتہ زکوۃ کے علاوہ صدقاتِ واجبہ میں اختلاف ہے،طرفینؒ کے نزدیک جائز ہے،امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت کے مطابق جائز نہیں۔

ولایدفعها إلی ذمی ... ویدفع الیه غیرها من الصدقات کالنذور و الکفارات و صدقة الفطر وقال أبو یوسف لایجوز کالزکوۃ۔(الاختیار: ۱۲۷/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول راجح ہےاورامام یوسفؒ کا قول مشہور بھی یہی ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ویدفع الیه ماسوی ذلك من الصدقة وقال الشافعی لایدفع وهو روایة عن ابی یوسفؒ اعتبارا بالزکاۃ ولنا قوله علیه السلام تصدقوا علی أهل الادیان کلها۔

قال فی الدرایة حدیث تصدقوا علی أهل الادیان کلها ابن ابی شیبة من روایة سعید بن جبیر رفعه لا تصدقوا الاعلی اهل دینکم فنزلت لیس علیك هداهم فقال تصدقوا علی اهل الادیان۔ (هدایة مع الدرایة: ۲۲۲/۱ بلال)

صدقات واجبہ کی دائیگی کے جواز کی دلیل سعید ابن جبیر کی روایت ہے جو صاحب درایۃ نے

ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے تخریج کی ہے۔

صاحب درمختار نے امام ابو یوسفؒ کے قول غیر مشہور کو حاوی قدسی کے حوالہ سے مفتی بہ ذکر کیا ہے لیکن علامہ شامی نے ہدایہ اور دیگر متون کے حوالہ سے طرفینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولا تدفع إلى ذمي لحديث معاذ وجاز دفع غيرها وغير العشر والخراج اليه أى الذمي ولوواجبا كنذر وكفارة وفطرة خلافا للثانى ، وبقوله يفتى ، حاوى القدسى۔قوله خلافا للثانى حيث قال: إن دفع سائر الصدقات الواجبة اليه لا يجوز اعتباراً بالزكاة ، وصرح فى الهداية وغيرها بأن هذا رواية عن الثانى وظاهره أن قوله المشهور كقولهما۔ قوله وبقوله يفتى : الذى فى حاشية الخير الرملى عن الحاوى و بقوله نأخذ۔

قلت: لكن كلام الهداية وغيرها يفيد ترجيح قولهما وعليه المتون۔(رد المحتار على الدر المختار : ۳۰۱/۳ زكريا)

عورت کا اپنے شوہر کو زکوۃ دینا

(۳) امام صاحب کے نزدیک عورت اپنے شوہر کو زکوۃ نہیں دے سکتی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دے سکتی ہے۔

ولاتدفع المرأة إلى زوجها عند أبى حنيفة وقالا: تدفع اليه۔ (قدورى: ۱۸۰ بشرى)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ولاتدفع المرأة إلى زوجها عند أبى حنيفة لماذكرنا أى للاشتراك فى المنافع عادة .... قلنا هو محمول على النافلة : هدايه: ۱/ ۲۲۳ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شوہر اور بیوی عموماً منافع میں مشترک ہوتے ہیں، دونوں ایک دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھاتے ہیں اس لیے دونوں ایک دوسرے کو زکوۃ نہیں دے سکتے، ورنہ یہ اپنے پاس ہی زکوۃ رکھنے جیسا ہوا، اور یہ جائز نہیں۔

اور صاحبینؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ صدقۂ نافلہ پر محمول ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولاتدفع المرأة الى زوجها عند أبی حنیفة: رجح صاحب الهداية وغيره قوله واعتمده النسفی وبرهان الشريعة.(التصحيح والترجيح : ۲۰۱ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا لاتدفع الى زوجها خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ۱۹۱/۱ بیروت)

حربی کو کونسے صدقات دیے سکتے ہیں ؟

حربی کوزکوۃ اور دیگر صدقات واجبہ تو نہیں دے سکتے ،البتہ نفلی صدقہ دے سکتے ہیں،اگر چہ صاحب درمختار نے غایۃ البیان اور نہایہ کے واسطے سے بحر کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حربی کو-اگر چہ مستامن ہو-کسی بھی قسم کا صدقہ دینا بالاتفاق جائز نہیں لیکن اسی کے متصل انہوں نے علامہ زیلعی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ پختگی کے ساتھ مستأمن کو نفلی صدقات دینے کے جواز کے قائل ہیں۔

وأما الحربی ولو مستأمنا فجميع الصدقات لاتجوز له اتفاقاً۔ بحر عن الغاية غيرها لكن جزم الزيلعی بجواز التطوع له۔ الدر المختار : ۳۰۱/۳۔

لیکن علامہ شامی اس پر لکھتے ہیں کہ میں نے زیلعی میں یہ نہیں پایا ،نہر کی عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے اور ابوسعود وغیرہ نے بھی یہی کہا ہے باوجود یہ کہ وہ اتفاق کے دعوی کے مخالف ہیں، پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے محیط کی کتاب الکسب میں دیکھا کہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں ذکر کیا ہے کہ مسلمان کے کافر حربی وذمی کو کچھ دینے میں کوئی حرج نہیں اور ان کا ہدیہ قبول کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں،اس لئے کہ روایت بیان کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے ۵۰۰ دینار مکہ بھیجے جس وقت وہاں قحط سالی پڑی تھی اور ابوسفیان ابن حرب اور صفوان ابن امیہ کو یہ دینار دینے کا حکم دیا تھا تاکہ وہ فقراء اہل مکہ پر اس کو تقسیم کردیں۔اس کے بعد علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ویسے بھی صلہ رحمی ہر دین میں پسندیدہ عمل ہے اور دوسروں کو ہدیہ دینا یہ مکارم اخلاق میں سے ہے۔

قوله لكن،جزم الزيلعی بجواز التطوع له : أی للمستأ من كما تفيده عبارة النهر، ثم أن هذا لم أره فی الزيلعی وكذا قال ابو السعود وغيره مع أنه مخالف لدعوى الإتفاق لكن رأيت فی المحيط من كتاب الكسب: ذكر محمد فی السير الكبير : لا بأس

للمسلم أن یعطی کافرا حربیاً أو ذمیا وأن یقبل الهدیة منه لماروی أن النبی ﷺ بعث خمس مائة دینار إلی مکة حین قحطوا وأمر بدفعها إلی ابی سفیان بن حرب وصفوان ابن امیة لیفرقا علی فقراء أهل مکة. و لأن صلة الرحم محمودة فی کل دین، والاهداء الی الغیر من مکارم الاخلاق. (رد المحتار مع الدر المختار : ۳۰۲/۳ زکریا)

غیر مصرف میں زکوۃ دیے دی تو اعادہ کا حکم

اگر کسی آدمی نے کسی کو فقیر سمجھ کر زکوۃ دی، پھر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شخص مالدار یا ہاشمی یا کافر تھا یا اندھیرے میں کسی فقیر کو زکوۃ کا مال دیا پھر بعد میں پتہ چلا کہ وہ اس کا باپ یا بیٹا تھا؛ تو طرفینؒ کے نزدیک اسے دوبارہ زکوۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس پر دوبارہ زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔

وقال أبوحنیفة ومحمد: إذا دفع الزکاة إلی رجل یظنه فقیرا ثم بان انه غنی أو هاشمی أو کافر، أو دفع فی ظلمة الی فقیر، ثم بان أنه أبوه أو ابنه، فلا إعادة علیه، وقال أبو یوسف علیه الاعادة،(قدوری : ۱۸۱ بشری، الاختیار:۱/ ۱۳۰ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما حدیث معن بن یزید فانه علیه السلام قال فیه یا یزید لك ما نویت ویامعن لك ما أخذت۔ وقد دفع الیه وکیل أبیه صدقته ولان الوقوف علی هذه الاشیاء بالاجتهاد دون القطع فیبنی الامر فیها علی ما یقع عنده کما إذا اشتبهت علیه القبلة وعن أبی حنیفة فی غیر الغنی أنه لا یجزیه والظاهر هو الأول وهذا إذا تحری ودفع وفی أکبر رأیه أنه مصرف، أما اذا شك ولم یتحر او تحری فدفع وفی أکبر رأیه انه لیس بمصرف لا یجزیه الا اذا علم انه فقیر هو الصحیح،(هدایه: ۲۲٤/۱ بلال)

طرفینؒ کی دلیل حضرت معن بن یزید کی روایت ہے جو بخاری میں موجود ہے (بخاری باب اذا تصدق علی ابنہ :۱/۱۹۳) اس میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے انہیں دوبارہ زکوۃ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ پہلی مرتبہ کا دیا ہوا ہی کافی سمجھا گیا حالانکہ حضرت یزید کے وکیل نے ان کی زکوۃ ان کے بیٹے کو ہی دے دی تھی اور ویسے بھی زکوۃ کے مستحقین اور اس کے مصارف کی تحقیق اور واقفیت

میں مزکی کی جانب سے ایک گنا اجتہاد اور سعی کافی ہے قطعی طور پر واقفیت حاصل کرنا ضروری نہیں لہٰذا اپنے اجتہاد سے وہ جس نتیجہ پر پہنچے گا اسی پر حکم کا مدار ہوگا بناء بریں زکوۃ بھی ادا ہو جائیگی اس لئے کہ اس کے ذمہ جو تھا وہ اس نے کیا البتہ اتنی شرط ہے کہ اس نے تحری کی ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ اس کا مصرف ہے لیکن اگر تحری میں شک ہو یا تحری ہی نہ کی ہو یا کی ہو مگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ اس کا مصرف نہیں ہے اور جس کو زکوۃ دی وہ حقیقۃً فقیر نہ ہو تو؛ زکوۃ ادا نہ ہوگی دوبارہ ادا کرنی پڑیگی اور اگر وہ فقیر نکلا تو زکوۃ ادا ہو جائیگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مالدار شخص کے علاوہ ہاشمی کافر وغیرہ کو فقیر اور مصرف سمجھ کر زکوۃ ادا کرنے کی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی لیکن صحیح یہی ہے کہ زکوۃ ادا ہو جائیگی۔

صاحب درمختارؒ نے ذمی اور حربی میں فرق کیا ہے، اگر خطاءً حربی کو زکوۃ ادا کردی تو صحیح نہیں ہوگی دوبارہ ادا کرنی ہوگی اور اگر ذمی کو دی تو صحیح ہو جائیگی، اعادہ کی ضرورت نہیں ہے؛ لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ کنز، مختار، ہدایہ اور ملتقی میں مطلقاً کافر کا لفظ ہے جو ذمی اور حربی دونوں کو شامل ہے اور جواز پر دلالت کرتا ہے۔

دفع بتحر لمن يظنه مصرفا فبان أنه عبده أومكاتبه أو حربى ، ولو مستامنا أعادها لمامر وإن بان غناه أو كونه ذميا أوأنه أبوه أوابنه او امرأته أو هاشمى لا يعيد لأنه أتى بما فى وسعه، حتى لو دفع بلا تحر لم يجز إن أخطاء۔

قوله دفع بتحر أى اجتهاد، وهو لغة: الطلب والإبتغاء ويرادفه التوخى ، الا ان الأول يستعمل فى المعاملات، والثانى فى العبادات وعرفا : طلب الشئ بغالب الظن عند عدم الوقوف على حقيقته۔

قوله لمن يظنه مصرفا :أما لو تحرى فدفع لمن ظنه غير مصرف أو شك ولم يتحر لم يجز حتى يظهر أنه مصرف فيجزيه فى الصحيح، خلافا لمن ظن عدمه، وتمامه فى النهر وفيه : واعلم أن المدفوع اليه لو كان جالسا فى صف الفقراء يصنع صنعهم أو كان عليه زيهم او سأله فأعطاه كانت هذه الاسباب بمنزلة التحرى، وكذا فى المبسوط حتى لوظهر غناه لم يعد۔

قوله حربی : قال فی البحر : وأطلق : أی فی الکنز الکافر فشمل الذمی والحربی، وقد صرح بهما فی المبتغی وفی المحیط: فی الحربی روایتان، والفرق علی إحداهما أنه لم توجد صفة القربة أصلا والحق المنع ففی غایة البیان عن التحفة أجمعوا انه إذا ظهر أنه حربی ولو مستأمنا لا یجوز، وکذا فی المعراج معللا بأن صلته لا تکون برا شرعا ولذا لم یجز التطوع إلیه فلم یقع قربة۔

أقول ینافیه ماقد مناه قریبا عن المحیط عن السیر الکبیر من أنه لا بأس أن یعطی حربیا،، الا أن یقال: ان معناه لا یحرم بل ترکه أولی فلایکون قربة، فتامل،

وفی شرح الکنز لابن الشلبی قال فی کفایة البیهقی : دفع الی حربی خطاء ثم تبین جاز علی روایة الاصل وروی أبو یوسف عن ابی حنیفة أنه لا یجوز، وهو قوله قال الأقطع وقال أبو یوسف : لا یجوز، وهو أحد قولی الشافعی، وقوله الآخر مثل قول أبی حنیفة قال فی مشکلات خواهر زاده: الاجماع منعقد أنه لو کان مستأمنا أو حربیا تجب الاعادة۔ ونص فی المختار علی الجواز و اطلاق الکنز یدل علیه، اه کلام ابن الشلبی۔

قلت: وکذا اطلاق الهدایة و الملتقی الکافر یدل علی الجواز وما نقله عن الاقطع یدل علی أنه قول إمام المذهب فحکایة الاجماع علی خلافه فی غیر محلها ۔(رد المحتار مع الدر: ۳۰۲/۳ ۳۰۳ زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

فلااعادة علیه قال فی التحفة هذا جواب ظاهر الروایة ومشی علیه المحبوبی والنسفی وغیرهما. (التصحیح والترجیح : ۲۰۱ بیروت)

یعنی اعادہ لازم نہ ہونے کا قول ظاہر الروایت کے مطابق ہے اور اسی کو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے۔علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو دفع الی من ظنه مصرفا فبان أنه غنی أوهاشمی أو کافر أو أبوه أو ابنه اجزأه خلافا لأبی یوسف (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر : ۱۹۲/۱ بیروت)

———————

صدقۂ فطرکا بیان

صاع کی مقدار

صاع امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کے نزدیک آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ رطل اور ایک تہائی رطل کا ایک صاع ہوتا ہے۔

والصاع عند أبی حنیفةؒ ومحمد ثمانیة أرطال بالعراقی، وقال أبو یوسف خمسة أرطال وثلث رطل(قدوری :۱۸۵ / بشری) الاختیار : ۱/ ۱۳۲ بیروت)

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح قرار دیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کو جمہور کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ولنا ماروی انه علیه السلام کان یتوضأ بالمد رطلین ویغسل بالصاع ثمانیة أرطال وهکذا کان صاع عمر وهو أصغر من الهاشمی وکانوا یستعملون الهاشمی۔

والحدیث اخرجه دار قطنی من حدیث أنس وهو من روایة ابن ابی لیلی عن عبد الکریم عن انس واسناده ضعیف و اخرجه ایضا من طریق أخری۔(الهدایة مع الدرایة : ۱/ ۲۲۸ بلال)

امام صاحب کی ایک دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے جس کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن یہ روایت کئی طرق سے مروی ہے اس لئے قابل استدلال ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا صاع بھی آٹھ رطل کا تھا، جیسا کہ ابن ابی سعید نے کہا ہے۔

قوله هکذا صاع عمر یعنی ثمانیة أرطال اخرجه ابن ابی شیبه عن یحی بن آدم عن حسن بن صالح بهذا وهو معضل وأخرج الطحاوی من طریق علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسی بن طلحة قال الحجاجی صاع عمر۔ (الدرایة : ۱/۲۲۸ بلال)

اور امام ابو یوسفؒ اور جمہور نے جس روایت سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ صاعنا أصغر الصیعان سے مراد ہے کہ آٹھ رطل والا صاع ہاشمی صاع سے چھوٹا ہے کیونکہ ہاشمی صاع بتیس رطل کا ہوتا تھا اور لوگ اسی کو استعمال کرتے تھے، جبکہ رسول اللہ

ﷺ عراقی صاع استعمال فرماتے تھے جو آٹھ رطل کا ہوتا تھا تو ہاشمی صاع کے مقابلے کہا گیا صاعنا اصغر الصیعان۔

علامہ شامیؒ نے طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کو لفظی قرار دیا ہے اور فرمایا کہ دراصل ان میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے ایک صاع کا وزن مدینہ کے رطل سے لگایا ہے جو کہ تیس استار کا ہوتا ہے اور طرفینؒ نے اس کا اندازہ عراقی رطل سے کیا ہے جو کہ بیس استار کا ہوتا ہے۔

وفی الزیلعی و الفتح: اختلف فی الصاع فقال الطرفان: ثمانیة أرطال بالعراقی و قال الثانی قدره برطل المدینة لأنه ثلاثون أستارا و العراقی عشرون ، و اذا قابلت ثمانیة بالعراقی بخمسة و ثلث بالمدینی و جدتهما سواء ، و هذا هو الاشبه لأن محمدا لم یذکر خلاف أبی یوسف ، و لو کان لذکره لأنه أعرف بمذهبه ... تمامه فی الفتح (شامی : ۳/ ۳۲۰ زکریا)

فتح القدیر میں ہے:

قال بعض الحنفیة إن أبا یوسف لما حرره وجده خمسة و ثلثاً برطل أهل المدینة و هذا المقدار یساوی ثمانیة أرطال بغداد. (فتح القدیر : ۲-۲۹۸)

اثمار الہدایہ میں ہے: اگر آٹھ رطل کا ایک صاع ہو تو رطل چھوٹا ہوگا اور 442.25 گرام کا ایک رطل ہوگا اور اگر پانچ رطل اور تہائی رطل کا صاع ہو تو رطل بڑا ہوگا اور 663.37 گرام کا رطل ہوگا۔ دونوں رطلوں کا مجموعی صاع 3.538 کیلو ہوگا۔

مروجہ پیمانہ یعنی کیلو کے حساب سے صاع کی مقدار کے متعلق علماء کے اقوال کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

شمار	اصحاب اقوال	ملی گرام	گرام	کیلو
۱	المیزان فی الأقیسة والاوزان	-	۱۷۶	۲
۲	حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ	-	۲۱۰	۲

۳	ہیئۃ کبار العلماء سعودیہ	-	-	۳
۴	حاشیۃ الموسوعۃ الفقہیۃ کویت	۸	۵۲	۳
۵	حضرت مفتی شفیع صاحب	۲۸۰	۱۴۹	۳
۶	دارالعلوم دیوبند اور مظاہر	۲۸۰	۱۴۹	۳
۷	شیخ عبداللہ المنیع	۸	۲۹۶	۳
۸	مفتی رشید احمد لدھیانوی	-	۵۳۸	۳

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الاوزان المحمودۃ: ۳۵ تا ۵۹/ اثمار الہدایہ: ۲-۶۳۷

کتاب الصوم

مریض اور مسافر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے

مریض اور مسافر اگر رمضان میں دوسرے واجب (کفارہ، نذر، قضاء) کی نیت سے روزہ رکھے تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہی روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت ہو تو رمضان کا ادا ہوگا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

والمريض والمسافر فی رمضان إن نوى واجبا آخر وقع عنه، و إلا وقع عن رمضان ، وقالا : يقع عن رمضان فيهما (الاختيار: ۱۳۶/۱)بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه فی الحال وتخييره فی صوم رمضان الی ادراك العدة۔(هداية: ۲۳۰/۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کے ذمہ دو روزے تھے ایک رمضان کا اور دوسرا واجب آخر کا، رمضان کے روزے میں تو اس کو اختیار دیا گیا تھا کہ بعد میں اس کی قضاء کر لے گویا فی الحال یہ روزہ اس کے ذمہ ادا کرنا لازم نہیں تھا اور واجب آخر کا روزہ تو ہر وقت اس پر لازم تھا، اب ظاہر سی بات ہے کہ جو روزہ ہر وقت اس کے ذمہ لازم ہو اس کی قضاء زیادہ اہم ہے بنسبت اس

روزہ کے جو فی الحال لازم نہیں ہے بلکہ بعد میں رکھنے کا اختیار دیا گیا ہے اس لئے واجب آخر کا روزہ رکھے تو وہ بھی ادا ہو جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں مریض اور مسافر کے درمیان فرق کرتے ہوئے کچھ تفصیل ذکر کی ہے، نفل روزے کی نیت اور مطلق روزے کی نیت میں تو مریض اور مسافر دونوں برابر ہے، رمضان کا ہی شمار ہوگا، نفل وغیرہ نہیں، اس لئے کہ نفل روزے سے زیادہ ثواب فرض روزے میں ہے اور اگر واجبات آخر کی نیت سے رمضان میں روزے رکھے تو مسافر جس واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے گا وہی روزہ شمار ہوگا اس لئے کہ مسافر کو تو نفس سفر کی بناء پر ہی رخصت حاصل ہے، اس کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار ہے؛ لہٰذا وہ چاہے تو دوسرا واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔ رہا مسئلہ مریض کا تو مرض دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ کہ جس میں روزہ رکھنے سے مریض کو نقصان پہنچتا ہے اگرچہ روزہ کی قدرت اس میں ہوتی ہے جیسے آنکھوں کی بیماری وغیرہ، اور کبھی مرض ایسا ہوتا ہے کہ روزہ مریض کو نقصان نہیں دیتا، بلکہ اس کو نفع پہنچاتا ہے جیسے بدہضمی کا مرض۔

اگر بیماری پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے تو اس میں رخصت کا تعلق زیادتیٔ مرض کے ساتھ ہوگا کہ اگر روزہ رکھنے کی بناء پر بیماری کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اسے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ملیگی۔ اور دوسری قسم کی بیماری میں رخصت کا تعلق حقیقت عجز کے ساتھ ہوگا یعنی اس درجہ آدمی بیمار ہو کہ اس کے لئے رزہ رکھنا ممکن ہی نہ ہو تو گویا وہ حقیقی معنی میں روزہ رکھنے سے عاجز ہو گیا۔

لہٰذا مریض اگر روزہ رکھے تو اس کا عدم عجز ظاہر ہونے کی بناء پر رمضان ہی کا شمار ہوگا اگرچہ واجب آخر کی نیت کی ہو؛ اس لئے کہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہے اور روزہ اس کو کوئی نقصان بھی نہیں پہنچا رہا تو کوئی بھی عقلمند اس کے لئے افطار کی رخصت کا قائل نہیں ہوگا، اور جب اس کو افطار کی رخصت ہی حاصل نہ ہوگی تو رمضان کے علاوہ دیگر واجبات کا روزہ کیسے شمار ہوگا،

من مریض أو مسافر حیث یحتاج الی التعیین لعدم تعینه فی حقهما فلا یقع عن رمضان بل یقع عما نوی من نفل أو واجب علی ما علیه الأکثر بحر و هو الأصح سراج، وقیل بأنه ظاهر الروایة فلذا اختاره المصنف تبعا للدرر، لکن فی أوائل الاشباه : الصحیح

وقع الكل عن رمضان سوى مسافر نوى واجبا آخر، واختاره ابن الكمال ، وفى الشرنبلالية عن البرهان أنه الاصح.

قوله على ما عليه الاكثر بحر أقول : الذى فى البحر نسبة ذلك إلى الأكثرفى حق المريض وهو أحد ثلاثة أقوال كما يأتى ؛ أما فى حق المسافر فان نوى واجبا آخر يقع عنه عند الامام.

وان نوى النفل او أطلق فعنه روايتان : أصحهما وقوعه عن رمضان ، لأن فائدة النفل الثواب و هو فى فرض الوقت أكثر ، وقال : ينبغى وقوعه من المريض عن رمضان فى النفل على الصحيح كالمسافر.

وحاصله أن المريض والمسافر لو نويا واجبا آخر وقع عنه، ولو نوى نفلا أوأطلقا فعن رمضان، نعم فى السراج صحح رواية وقوعه عن النفل فيهما ، وعليه يتمشى كلام المصنف والدرر.

وقوله الصحيح وقوع الكل عن رمضان : المراد بالكل هو ماذا نوى المريض النفل أواطلق أونوى واجبا آخر وما إذا نوى المسافر كذلك إلا إذا نوى واجبا آخر فانه يقع عنه لا عن رمضان ، لأن المسافر له أن لا يصوم فله أن يصرفه الى واجب اخر لأن الرخصة متعلقة بمظنة العجز وهو السفر وذلك موجود بخلاف المريض فانها متعلقة بحقيقة العجز، فاذا صام تبين أنه غير عاجز....

تنبية : تلخص من كلام البحرأن فى المريض ثلاثة اقوال أحدها مافى الاشباه المذكور هنا واختاره فخر الإسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه فى المجمع. ثانيها ما مر فى المتن أنه يقع عما نوى، واختاره فى الهداية واكثر المشائخ، وقيل إنه ظاهرا الرواية وينبغى وقوعه عن رمضان فى النفل كالمسافر كما مر، ثالثها : التفصيل بين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره فى الكشف والتحرير وهذا القول هومامر عن التلويح وجعله فى شرح التحرير محمل القولين وقال : إنه تحقيق يحصل به التوفيق بحمل مااختاره فخر الاسلام وغيره على من لايضره الصوم ، وحمل ما اختاره فى الهداية على من يضره.

قلت : وأجبت عنه فيما علقته على البحر بما حاصله، أن الصوم تارة يزداد به

المرض مع القدرة علیه کمرض العین مثلا، وتارة لایضره کمریض بفساد الهضم فان الصوم لا یضره بل ینفعه، فالأول تتعلق الرخصة فیه لخوف الزیادة، و الثانی بحقیقة العجز بأن یصل الی حالة لایمکنه معها الصوم، فاذا صام ظهر عدم عجره فیقع عن رمضان وإن نوی غیره، لأنه إذا قدر علیه مع کونه لایضره لا یقول عاقل بأنه یرخص له الفطر ، هذا ماظهر لی والله أعلم.(رد المختار مع الدر المختار : ۳ /۳۴۲،۳۴۳،۳۴۴)

رمضان کے چاند کی گواہی

(۲)رمضان کے چاند میں امام کے ایک آدمی کی گواہی قبول کرنے سے تمام لوگوں نے روزہ رکھا اور تیس دن مکمل کر لئے ، پھر چاند نظر نہیں آیا تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سب افطار کریں گے اور عید منائیں گے۔

اور حضرت حسنؒ سے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق احتیاط کی بناء پر لوگ افطار نہیں کرینگے۔

فإن اکملوا ثلاثین ولم یروا الهلال قال محمد : یفطرون وروی الحسن عن ابی حنیفة أنهم لایفطرون أخذاً بالإحتیاط۔(الاختیار : ۱۳۷/۱) بیروت)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

یثبت الفطر بناء علی ان ثبوت الرمضانیة بشهادة الواحد وإن کان لایثبت به ابتداء کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشهادة القابلة.(هدایة : ۱/ ۲۳۳ بلال)

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گرچہ ایک کی گواہی سے عید کا فیصلہ نہیں ہوتا لیکن چونکہ ایک کی گواہی سے رمضان کا فیصلہ کیا تھا جو کہ جائز ہے اور اسی فیصلے کے سبب سے اب تیس دن پورے ہوئے ہیں تو رمضان کے سبب سے عید کا فیصلہ ہوا جو کہ جائز ہے کیوں کہ بسا اوقات ایک چیز ابتداءً ثابت نہیں ہوتی لیکن ضمناً ثابت ہوتی ہے، مثلا کوئی نسب کی بنیاد پر کسی کی وراثت ثابت کرنا چاہے تو دو کی گواہی کے بغیر اس کا ثبوت نہ ہوگا، لیکن ایک دایہ کی گواہی سے نسب کا ثبوت ہوجائے گا، جب نسب کا ثبوت ہوگیا تو اس کی بناء پر بچے کو باپ کی وراثت بھی ملے گی ،تو ضمناً ایک دایہ کی گواہی سے وراثت بھی ثابت ہوئی اسی طرح ایک آدمی کی گواہی سے عید ثابت نہیں ہوگی ،لیکن رمضان کے ضمن

میں عید ثابت ہوجائے گی۔

صاحب درمختار نے ابن الکمال کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام محمدؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ مطلع صاف ہو، افق پر بادل چھائے ہوئے نہ ہو، ورنہ تو اگر افق بدلی وغیرہ کی بناء پر صاف نہ ہو تو بالاتفاق افطار کا حکم ہے، علامہ شامی نے غایۃ البیان کے حوالے سے مختلف فیہ مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو اُصح کہا ہے اور دلیل وہی پیش کی ہے جو صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے، اور لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے اس مسئلہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ افطار قاضی کے حکم سے ثابت ہوا ہے نہ کہ ایک کی گواہی سے یعنی اصل ایک کی گواہی پر قاضی کے فیصلہ کرنے کی بناء پر حکم ثابت ہوا ہے نہ کہ نفس گواہی کی بناء پر.

ولو صاموا بقول عدل حيث يجوز وغمّ هلال الفطر لايحل على المذهب خلافاً لمحمد، كذا ذكره المصنف، لكن نقل ابن الكمال عن الذخيرة أنه إن غمّ هلال الفطرحل اتفاقا وفى الزيلعى : الأشبه إن غم حل، وإلا لا.

قوله لكن استدراك على ماذكره المصنف من أن خلاف محمد فيها اذا غم هلال الفطر بان المصرح به فى الذخيرة ، وكذا فى المعراج عن المجتبى أن حل الفطر هنا محل وفاق، وإنما الخلاف فيما إذا لم يغم ولم ير الهلال ، فعندهما لايحل الفطر ، وعند محمد يحل كما قاله شمس الائمة الحلوانى، وحرره الشرنبلالى فى الامداد، قال فى غاية البيان : وجه قول محمد : وهو الأصح أن الفطر ماثبت بقول الواحد ابتداء بل بناء وتبعا، فكم من شيئ يثبت ضمنا ولايثبت قصدا.

وسئل عنه محمد فقال : ثبت الفطر بحكم القاضى لابقول الواحد: يعنى لما حكم فى هلال رمضان بقول الواحد : ثبت الفطر بناء على ذلك بعد تمام الثلاثين قال شمس الائمة فى شرح الكافى : وهو نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل ، ثم يفضى ذلك الى استحقاق الميراث لايثبت بشهادة القابلة ابتداء. (رد المحتار مع الدر المختار : ٣ / ٣٦٠، ٣٦١ زكريا)

پیٹ یا دماغ کے زخم کی دوا سے افطار

(۱) اگر کسی نے پیٹ یا دماغ کے زخم پر تر دواء لگائی (ڈروپس ،لکوڈ) وغیرہ اور وہ پیٹ یا

دماغ تک پہنچ گئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

وداء الجائفة والآمّة فلو وصل المفطر الی الداخل... وقال أبو یوسف ومحمد لایفسد الصوم فی الجائفة والآمة (الاختیار: ۱/ ۱۴۱ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں:

ولہ أن رطوبة الدواء تلاقی رطوبة الجراحة فیزداد میلاً إلی الاسفل فیصل إلی الجوف بخلاف الیابس لأنه ینشف رطوبة الجراحة فینسد فمها. (هداية: ۱/ ۲۳۸)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ تر دواء کے زخم کی تری کے ساتھ ملنے سے تری میں مزید اضافہ ہوتا ہے اور پیٹ کے اندرون میں دواء پہنچتی ہے اس لئے غالب گمان یہی ہے پیٹ میں دواء پہنچ گئی، اس لئے روزہ ٹوٹ جائے گا، برخلاف خشک دواء کے وہ زخم کی تری کو چوستی ہے جس کی بناء پر زخم کا سوراخ بند ہو جاتا ہے اور دواء اندر نہیں جاتی اس لئے خشک دواء سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ دواء کے پیٹ میں پہنچنے کا یقینی علم نہ ہو۔

گویا امام صاحب کی دلیل کا مدار ظنّ غالب پر ہے، اسی لئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایت میں تر دواء کے ساتھ روزے کے فساد کو مقید کرنا یہ عادت پر مبنی ہے کہ عادتا وہ پیٹ میں پہنچ جاتی ہے ورنہ اصل اعتبار تو حقیقت میں دواء پہنچنے کا ہی ہوگا حتی کہ اگر خشک دواء کے پیٹ میں پہنچنے کا علم حاصل ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور تر دواء میں پیٹ میں دواء نہ پہنچنے کا علم ہو جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، چنانچہ تر دواء میں عادت اور ظن غالب کو دلیل بنا کر امام صاحب نے روزے کے فساد کا حکم دیا اور صاحبینؒ نے عدم فساد کا۔

أو داوی جائفة أو آمة فوصل الدواء حقیقة الی جوفه و دماغه، قوله فوصل الدواء حقیقة أشار إلی أن ما وقع فی ظاهر الروایة من تقیید الافساد بالدواء الرطب مبنی علی العادة من أنه یصل، وإلا فالمعتبر حقیقة الوصول حتی لو علم وصول الیابس أفسد أو عدم وصول الطری لم یفسد، و إنما الخلاف إذا لم یعلم یقینا فأفسد بالطری حکما

بالوصول نظرا إلـى العادة ونفياه كذا أفاده فى الفتح.(رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۳۷٦) زكريا

احلیل میں دوا ڈالنے سے افطار

اگر مرد کے احلیل (ذکر کے سوراخ) میں قطرہ ٹپکایا تو طرفینؒ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹوٹ جائیگا۔

وإن أقـطـر فـى إحـليله لم يفطر عند أبى حنيفةؒ ومحمدؒ وقال أبو يوسفؒ يفطر (قدوری :۱۹۲) بشری

صاحب ہدایہؒ امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وقد وقع عند أبى حنيفة أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه (هدايه: ۲۳۸/۱ بلال)

امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ یہ ہے کہ پیشاب گاہ کے سوراخ کا منفذ آنت تک نہیں ہے بلکہ درمیان میں مثانہ حائل ہے جو آنت تک دواء وغیرہ پہنچنے سے مانع ہے۔

اور بقول علامہ شامیؒ کے امام محمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں اور ڈاکٹری تحقیق یہی ہے کہ پیٹ اور شرم گاہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے، جس سے دواء وغیرہ آنت تک پہنچ جائے لہٰذا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

أو أقـطـرفـى إحليله ماء أودهنا وان وصل الى المثانة على المذهب.قوله على المذهب ، أى قـول أبـى حـنيـفة و محمد معه فى الأظهر، وقال أبو يوسف : يفطر الإختلاف مبنى عـلـى أنـه هـل بيـن الـمـثـانة والـجـوف مـنفذ أولا؟ وهو ليـس بإختلاف على التحقيق، والأظهـرأنه لا منفذ له وإنـمـا اجتمع البول فيها بالترشيح كذا يقول الأطباء. زيلعى(رد المحتار مع المختار: ۳۷۲/۳ زكريا)

نوٹ : اس مسئلہ پر مکمل ڈاکٹری تحقیق ’’القول الصواب فی مسائل الکتاب : ۱۹۳ تا ۱۹۷‘‘ نامی کتاب میں کی گئی ہے۔ لہٰذا مزید تحقیق کے لئے مذکورہ حوالہ کی طرف رجوع فرمالیں۔

منہ بھر قے سے افطار

اگر روزہ دار نے عمداً منہ بھر کر قے کی تو روزہ فاسد ہو جائے گا ورنہ نہیں ہوگا، امام محمدؒ کے

نزدیک بہرصورت روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے قے منہ بھر کر ہو یا کم۔

استقاء مل ء فيه...... وعند محمد و زفر يفسده و إن لم يملأ الفم ولم يفصل بينهما فی ظاهر الرواية. (الاختيار: ۱/ ۱٤۱ بيروت)

اس مسئلہ میں مفتی بہ قول کی نشاندہی سے پہلے ایک ضابطہ سمجھ لینا مناسب معلوم ہوگا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ قئ سے روزہ فاسد ہونے اور نہ ہونے میں قئی کے منہ بھر کر ہونے نہ ہونے کا اعتبار کرتے ہیں اگر منہ بھر کر ہوتو فاسد ورنہ نہیں، منہ بھر کر ہونے کی صورت کا حکم ان کے نزدیک خارج سے کوئی چیز کھانے کی طرح ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، جبکہ امام محمدؒ کے یہاں آدمی کے عمل دخل کا اعتبار ہے کہ اگر اس نے اپنے ارادہ سے جان بوجھ کر قے کی، یا خودبخود قے ہوئی لیکن اپنے ارادہ سے اس کو لوٹا دیا تو روزہ فاسد ہوجائے گا۔

مبنى الخلاف أن أبا يوسف يعتبر ملأ الفم، ومحمد يعتبر الصنع، ثم ملأ الفم له حكم الخارج، ومادونه ليس بخارج لأنه يمكن ضبطه. (رد المحتار: ۳/ ۳۹۲ زكريا)

علامہ شامیؒ نے قے کی صورت میں روزے کے فساد و عدم فساد کے اعتبار سے چوبیس صورتیں لکھی ہیں جن میں سے آٹھ صورتوں میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے اور تمام میں اصح قول کے مطابق عدم فساد کا حکم ہے، نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منہ بھر کر قے ہونے کی صورت میں فساد کا حکم مطلقاً ہے چاہے قے کھانا، پانی پت، خون بستہ کی ہو یا پیٹ سے آنے والے بلغم کی ہو۔ امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بلغم کی قے کی صورت میں روزہ مطلقاً فاسد نہیں ہوگا ابن ہمام نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو بلغم کی قے میں مستحسن قرار دیا ہے۔

والمسئلة تتفرع إلى أربع وعشرين صورة، لأنه إما أن يقيء او يستقى وفى كل إما أن يملأ الفم أودونه وكل من الاربعة إما إن خرج أوعاد أو أعاده، وكل إما ذاكر لصومه أو لا، ولا فطر فى الكل على الأصح إلا فى الاعادة و الاستقاء بشرط الملأ مع التذكر شرح المنتقى، (رد المحتار على الدر ۳/۳۹۲ زكريا)

وهذا كله فى قئ طعام أوماء أومرةاودم فان كان بلغما فغير مفسد مطلقا خلافا للثانى واستحسنه الكمال وغيره۔ قوله وهذا كله أى التفصيل المتقدم ، قوله فان كان

بلغما أی صاعدا من الجوف أما اذا کان نازلا من الرأس فلا خلاف فی عدم افساده الصوم کما لاخلاف فی عدم نقضه الطهارة : کذا فی الشرنبلالية. و مقتضی إطلاقه أنه لا ینقض سواء کان مل ء الفم أو دونه، وسواء عاد أوأعاد أو لاولا وفی هذا الاطلاق أیضا تأمل. قوله خلافا للثانی فانه قال : ان استقاء مل ء الفم فسد.قوله واستحسنه الکمال حیث قال : وقول ابو یوسف هنا أحسن و قولهما بعدم نقض به أحسن. لأن الفطر انما نیط بما یدخل أو بالقیء عمدا ، من غیر نظر الی طهارة ونجاسة فلا فرق بین البلغم وغیره.(در المحتار علی الدر المختار : ۳ / ۳۱٤ زکریا)

مذکورہ بالا مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ علامہ زیلعی نے کنز کی شرح میں اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

وإن استقاء عامد ای متذکرا لصومه إن کان ملء الفم فسد بالاجماع مطلقا وان أقل لا عند الثانی وهو الصحیح ،لکن ظاهر الروایة کقول محمد انه یفسد کما فی الفتح عن الکافی.قوله وهو الصحیح: قال فی الفتح: صححه فی شرح الکنز: أی للزیلعی، وهو قول أبی یوسف :(رد المحتار مع الدر المختار: ۳۹۳/۳ زکریا)

اعتکاف کا بیان

نفل اعتکاف کی مقدار

(۱) امام محمدؒ کے نزدیک نفل اعتکاف ایک گھڑی کا بھی درست ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہوتو جائز ہے ورنہ نہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن سے کم کا اعتکاف نہیں ہے.

فلا اعتکاف اقل من یوم ضرورة ، و کذلك النفل عند ابی حنیفة.. وعن ابی یوسف: یجوز اکثر النهار اعتبار الاکثر بالکل وعن محمد ساعة(الاختیار : ۱٤٦/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو روایتیں مروی ہیں ۔ایک حسن ابن زیاد سے کہ نفلی اعتکاف بھی ایک دن سے کم نہیں اور دوسری امام محمدؒ سے مبسوط میں ظاہر الروایت مروی ہے کہ نفل اعتکاف ایک ساعت کا بھی ہوسکتا ہے اور اسی روایت کو صاحب ہدایہ اور درمختار وغیرہ نے مفتی بہ کہا ہے، اس لئے کہ نفل کا مدار سہولت پر ہے اور ایک دن کے اعتکاف کو مشروط قرار دینے میں لوگوں کو

حرج میں مبتلا کرنا ہے اس لئے ایک گھڑی کا بھی اعتکاف ہوسکتا ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وفی روایة الأصل وهو قول محمدؒ اقله ساعة فیکون من غیر صوم لان مبنی النفل علی المساهلة الاتری أنه یقعد فی صلوة النفل مع القدرة علی القیام. هدایه : ۲٤۷/۱۔

یعنی نفل کا مدار سہولت پر ہے اسی بناء پر تو نفل پڑھنے والے شخص کو قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھنے کا اختیار حاصل ہے۔

اور صاحب درمختار فرماتے ہیں:

وأقله نفلا ساعة من لیل أو نهار عند محمد و هوظاهر الروایة عن الامام لبناء النفل علی المسامحة، وبه یفتی..... الدر المختار : ٤۳۳/۳ زکریا)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قوله وساعة عند محمد...وظاهر الروایة عنه کقول محمد و به یفتی فلا یشترط له الصوم (الدر المنتقی : ۱/ ۳۷۷ کوئٹه،مثله فی البحر :۲/ ٥٦٥ زکریا)

خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں منقول امام صاحب کا اختلاف غیر ظاہر الروایۃ ہے، اور ظاہر روایت کے مطابق امام صاحب کا قول بھی امام محمدؒ کی طرح ہے۔

خروج من المسجد اور فساد اعتکاف

معتکف اپنی طبعی یا شرعی ضرورت کی بناء پر ہی مسجد سے نکل سکتا ہے، اس کے علاوہ اگر ایک گھڑی بھی مسجد سے نکلا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ آدھے دن سے زائد بغیر عذر کے مسجد سے باہر رہا تو اعتکاف فاسد ہوگا، ورنہ نہیں۔

و لایخرج من معتکفه الا لحاجة الانسان أو الجمعة فان خرج لغیرعذرساعة فسد لوجود المنافی وقال ابو یوسف ومحمد : لا یفسد حتی یکون اکثر النهار اعتبارا بالأکثر.(الاختیار: ۱/ ٤۷ بیروت قدوری :۱۹۹ بشری)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے صاحبینؒ کا قول بہ طور استحسان راجح قرار دیا ہے

وقالا لایفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم وھوالإستحسان لأن فی القلیل ضرورة(ھدایه : ۱ /۲٤۸ بلال)

یعنی صاحبینؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اس لئے کہ قلیل میں ضرورت پائی جارہی ہے اس سے اعتکاف کو فاسد قرار دینے میں لوگوں کو حرج میں مبتلاء کرنا ہے، لہٰذا قلیل سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا؛ لیکن علامہ شامی نے محقق ابن ہمام کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحب کا قول راجح ہے اس لئے کہ استحسان بالضرورۃ کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے یہاں وہ استحسان نہیں ہے، لہٰذا قیاس کو ہی راجح قرار دیا جائے گا۔

فلو خرج ولو ناسيا ساعة زمانية لارملية كما مر بلاعذر فسد فيقضيه إلا إذا أفسده بالردة واعتبرا اكثر النهار ، قالوا: وهو الاستحسان وبحث فيه الكمال۔ قوله قالوا وهو الاستحسان : لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية بدون لفظة " قالوا" المشعرة بالخلاف والضعف ولكنه اتى بها ميلا الى ما بحثه الكمال.

قوله وبحث فيه الكمال : حيث قال " قوله وهو استحسان" يقتضى ترجيحه، لأنه ليس من المواضع المعدودة التى رجح فيها القياس على الاستحسان ، ثم منع كونه استحسانا بالضرورة بان الضرورة التى يناط بها التخفيف هى الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع مع أنهما: أى الامامين يجيزان الخروج بغير ضروة أصلا ، لأن فرض المسألة فى خروجه أقل من نصف يوم لحاجة لا بل للعب، وأنا لا أشك فى أن من خرج من المسجد الى السوق للعب واللهو والقمار إلى ما قبل نصف النهار ثم قال يا رسول الله أنا معتكف قال ما أبعدك عن المعتكفين.

وقد اطال فى تحقيق ذلك كما هو دأبه فى التحقيق وبه علم أنه لم يسلم كونه استحسانا حتى يكون مما رجح فيه القياس على الاستحسان كما أفاده الرحمتى .(رد المحتارعلى الدر المختار : ۳/ ٤۳۷،٤۳۸) زكريا، البحر الرائق : ۲/ ٥۲۹ زكريا، حاشية الشلبى على التبيين : ۲/۲۲۸ زكريا)

کتاب الحج

میقات سے بغیر احرام کے گزرنے کا حکم

(۱) آفاقی شخص اگر حج یا عمرہ کرنا چاہتا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ میقات پر احرام باندھے، ورنہ دم لازم ہوگا؛ چنانچہ اگر کوئی آفاقی شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات پر سے بغیر احرام کے گذر کر حل میں چلا گیا، جس کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوا، پھر حل ہی میں احرام باندھ کر میقات چلا آیا اور وہاں تلبیہ پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر سے دم ساقط ہو جائیگا، جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فقط میقات لوٹنا ہی دم کے ساقط ہو جانے کے لئے کافی ہے تلبیہ پڑھنا ضروری نہیں۔

ولایجوز للآفاقی أن یتجاوزها إلا محرما.... فإن جاوزها الآفاقی بغیر إحرام فعلیه شاة.... وان أحرم بحجة أو عمرة ثم عاد إلیه ملبیا سقط أیضا عند أبی حنیفة وعندهما یسقط بمجرد العود،(الاختیار ۱۵۲/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وعنده بعوده محرما ملبیا لأن العزیمة فی حق الاحرام من دویرة أهله فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیه قضاء حقه بانشاء التلبیة و کان التلافی بعوده ملبیا(هدایه : ۳۰۹/۱ بیروت)

امام صاحبؒ کی دلیل کا مطلب یہ ہے کہ آفاقی کے حق میں افضل اور عزیمت والا حکم یہ ہے کہ وہ گھر سے ہی احرام باندھ کر نکلے، اور رخصت والا حکم یہ ہے کہ میقات سے احرام باندھے، لہٰذا جب اس نے رخصت پر عمل کرتے ہوئے گھر سے احرام نہ باندھ کر میقات سے احرام باندھنے کو اختیار کیا، تو اس پر دو چیزیں واجب ہوگئیں: ایک میقات سے احرام باندھنا اور دوسرا تلبیہ یا اس کے قائم مقام کسی چیز کا ہونا، چنانچہ جب وہ حل کے اندر سے ہی احرام باندھ کر میقات پر لوٹا اور تلبیہ بھی پڑھی تو جو چیز اس پر واجب تھی وہ اس نے ادا کر دی، بصورت دیگر اگر وہ تلبیہ نہ پڑھے تو واجب کی تلافی کرنے والا نہ سمجھا جائے گا۔

وإنما قال ولبى لأن الشرط عند الإمام تجديد التلبية عند الميقات بعد العود إليه خلافا لهما؛ قوله خلافا لهما حيث قال : يسقط الدم وإن لم يلب كما لو مر محرما ساكتا؛ له أن العزيمة فى الاحرام من دويرة أهله، فاذا ترخص بالتأخير الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشاء التلبية، فكان التلافى بعوده ملبيا (هدايه) (رد المحتار مع الدر المختار: ٦٢٢/٣ زكريا، البحر الرائق : ٣ / ٨٥ زكريا، تبيين : ٢ / ٣٩٦ زكريا)

اگوکوئی شخص بغیر احرام میقات سے گزرا پھر واپس لوٹ کر میقات سے احرام باندھ کر گیا تو تمام کے نزدیک دم ساقط ہوجائے گا، چاہے تلبیہ پڑھا ہو یا نہ پڑھا ہو۔

ولاخلاف بينهم أنه اذا رجع الى الميقات قبل الاحرام فاحرم من الميقات سقط عنه الدم (تبيين ٣٩٦/٢ زكرى، بحر الرائق: ٨٥/٣زكريا)

احرام باندھتے وقت خوشبو لگانا

(١) حاجی جب احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے چھ چیزیں مسنون ہیں، ان میں سے ایک بدن پر خوشبو لگانا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ ایسی جرم والی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم احرام کے بعد باقی رہے۔

وإذا اراد أن يحرم يتسحب له... أن يتطيب إن وجد وقال محمد لايتطيب لما يبقى بعد الإحرام. (الإختيار : ١٥٣/١)

اس مسئلہ مین راجح اور مشہور قول یہی ہے کہ کسی بھی قسم کا خوشبو لگانا مسنون ہے، مکروہ نہیں ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجه المشهور حديث عائشة قالت كنت اطيب رسول الله ﷺ لاحرامه قبل ان يحرم. قال فى الدراية حديث عائشة متفق عليه ـ ولأن الممنوع عنه التطيب بعد الإحرام والباقى كالتابع له لاتصاله به بخلاف الثوب لأنه مباين عنه(هدايه : ٢٥٥،٢٥٤/١ بلال)

صاحب ہدایہ نے مشہور قول کی دو دلیلیں پیش کی ہیں (١) حدیث عائشہؓ جو متفق علیہ ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہے کہ میں حضور ﷺ کو احرام کے لئے خوشبو لگایا کرتی تھی اور ایک روایت

میں تو ہے کہ میں حضورﷺ کے محرم ہونے کی حالت میں آپﷺ کی مانگ میں خوشبو کی سفیدی دیکھتی تھی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ احرام کے بعد خوشبو لگانا مکروہ ہے اور پہلے کی خوشبو جو باقی رہ گئی ہے وہ بدن کے ساتھ لگے ہوئے ہونے کی وجہ سے بدن کے تابع ہے اور تابع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا (برخلاف سلے ہوئے کپڑے، اگر کسی نے احرام سے پہلے سلا ہوا کپڑا پہنا اور احرام کے بعد بھی وہ کپڑا بدن پر رہا تو یہ ممنوع ہے اس کو اتارنا لازم ہوگا، اور اس پر دم بھی واجب ہوگا اس لئے کہ کپڑا بدن سے الگ چیز ہے وہ بدن کے تابع نہیں۔)

برخلاف کپڑے کے اس پر ایسی جرم والی خوشبو لگانا جائز نہیں جس کا جرم احرام کے بعد باقی رہے، اس لیے کپڑا بدن سے الگ چیز ہے وہ بدن کے تابع نہیں ہے۔

وطيب بدنه ان كان عنده لاثوبه بما تبقى عينه هو الأصح قوله وطيب بدنه أى استحبابا عند الإحرام ؛ زيلعي، ولوبما تبقى عينه كالمسك والغالية هو المشهور، النهر ،قوله بما تبقى عينه و الفرق بين الثوب والبدن أنه اعتبر فى البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه وأيضا المقصود من استنانه وهو حصول الارتفاق حالة المنع منه حاصل بما فى البدن فأغنى عن تجويزه فى الثوب(رد المحتار مع الدر المختار : ۴۸۸/۳ زكريا)

خلاصہ یہ ہے کہ بدن اور کپڑے دونوں میں خوشبو لگانے میں فرق ہے، بدن پر خوشبو کا حکم تابع کا ہوتا ہے اس لئے اس پر ہر قسم کی خوشبو لگانا جائز ہے، برخلاف کپڑے پر خوشبو لگانے کے، کہ کپڑا بدن سے جدا ہوتا ہے اس پر خوشبو لگانا تابع کے حکم میں شمار نہیں ہوگا؛ لہٰذا کپڑے پر احرام باندھنے سے پہلے اصح قول کے مطابق ایسی خوشبو استعمال نہیں کر سکتے جس کا اثر بعد میں باقی رہتا ہو، اور ویسے بھی احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگانے کی سنیت کا مقصود خوشبو لگانے کی ممانعت کی حالت میں اس سے فائدہ حاصل کرنا ہے اور وہ بدن پر لگائی ہوئی خوشبو سے حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا کپڑے پر خوشبو لگانے کی ضرورت ہی نہ رہی۔ نیز علامہ ابن نجیم نے فتاوی ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے جو اختلافی روایت منقول ہے وہ ضعیف ہے ان کا مشہور مذہب شیخینؒ کا ہی مذہب

ہے.

وظاهر ما فى الفتاوى الظهيرية أن ماعن محمد رواية ضعيفة وأن مشهور مذهبه كمذهبهما(البحر الرائق:٥٦٢/٢ زكريا،حاشية السلبى: ٢٥٠/٢ زكريا،)

خلاصہ یہ کہ ائمۂ ثلثہ حنفیہ کی مشہور روایت کے مطابق احرام باندھنے سے پہلے بدن پر ہر قسم کی خشبو لگانا جائز ہے۔البتہ کپڑے پر صرف وہی خوشبو لگا سکتے ہیں جس کا اثر احرام باندھنے کے بعد باقی نہ رہتا ہو۔

جمع بین الصلاتین کب جائز ہے اور کب نہیں ؟

(۱) احناف کے نزدیک دو ہی مواقع پر جمع بین الصلا تین جائز ہے۔ایک عرفہ اور دوسرا مزدلفہ میں اور وہ بھی دو شرطوں کی رعایت کے ساتھ، امام یا اس کے نائب کی موجودگی میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھے اور حالت احرام میں ہو، چنانچہ اگر کسی نے اپنے خیمے یا کجاوے وغیرہ میں تنہا نماز پڑھ لی تو وہ جمع بین الصلا تین نہیں کرے گا؛ بلکہ عصر کو اس کے وقت میں پڑھے گا، امام صاحبؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تنہا نماز پڑھنے والا بھی جمع بین الصلا تین کرے گا۔

ومن صلى الظهر فى رحله وحده، صلى كل واحدة منهما فى وقتها عند أبى حنيفةؒ وقال ابو يوسف و محمدؒ يجمع بينهما المنفرد. (قدورى : ٣ ٢١ بشرى)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه إلا فيما ورد به الشرع وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فى الموقف لا لما ذكراه اذ لامنافاة (هدايه: ٢٦٦/١ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہر نماز کو اس کے وقت پر اہتمام کے ساتھ پڑھنا آیت کریمہ " ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا" (آیت:۱۰۳سورۃ النساء) کی وجہ سے فرض ہے، اس لئے شریعت میں جہاں دو نمازوں کو اس کے وقت سے پہلے اور بعد میں جمع کر کے

پڑھنے کا حکم ہے وہیں جمع کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں اور وہ باعتبار شرع کے امام کے ساتھ نماز پڑھنے کی صورت میں ہی جائز ہے اور تقدیم کا حکم ہی جماعت کی نماز کی حفاظت کے لئے دیا گیا ہے۔

اس لئے کہ اتنے بڑے مجمع کے منتشر ہونے کے بعد ان کا دوبارہ اجتماع بڑا مشکل ہے لہٰذا جماعت کی حفاظت کے لئے ایک ہی نماز کے وقت میں دو نمازوں کے پڑھنے کا حکم ہے، نہ کہ وقوف عرفہ دیر تک ہو اس لئے، جیسا کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کیوں کہ وقوف عرفہ بھی اسی میدان میں ہے اور نماز بھی اسی میں تو نماز کو مقدم کرنے سے کوئی وقوف عرفہ میں زیادتی نہیں ہوگی۔

صاحب درمختار نے شرنبلالیہ کے حوالہ سے صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے

وشرط لصحة هذا الجمع الامام الاعظم أو نائبه وإلا صلوا وحدانا و الإحرام بالحج فيهما أى الصلاتين فلا تجوز العصر للمنفرد فى إحداهما فلو صلى وحده لم يصل العصر مع الإمام ولاتجوز العصر لمن صلى الظهر بجماعة قبل إحرام الحج ثم أحرم الا فى وقته وقالا : لا يشترط لصحة العصر الاالإحرام وبه قالت الثلاثة وهو الأظهر شرنبلالية عن البرهان.

لیکن علامہ شامی ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، اور صاحب بدائع اور علامہ قاسم وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قوله وهو الأظهر: لعله من جهة الدليل ، وإلّا فالمتون على قول الامام و صححه فى البدائع وغيره ونقل تصحيحه العلامة قاسم عن الاسبيجابى وقال واعتمده برهان الشريعة والنسفى

علامہ شامیؒ نے ''لباب'' کے حوالہ سے جمع بین الصلاتین کے چھ شرائط ذکر کئے ہیں:

(۱) امام (۲) احرام (۳) ظہر کو عصر پر مقدم کرنا (۴) وقت یعنی عرفہ کے دن کا ہونا (۵) مکان یعنی عرفہ کے میدان کا ہونا (٦) جماعت کا ہونا، جن میں سے پانچ متفق علیہ ہے اور ایک یعنی جماعت کے شرط ہونے نہ ہونے میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے جس میں امام صاحب کا قول راجح ہے.

تنبیہ:

اقتصر من الشروط علی الامام والإحرام وزادفی اللباب تقدیم الظہر علی العصر، حتی لو تبین للإمام وقوع الظہر قبل الزوال أوبغیر وضوء والعصر بعدہ أو بوضوء أعادہما جمیعا والزمان وہو یوم عرفۃ و المکان وہو عرفۃ وماقرب منہا والجماعۃ فا لشروط ستۃ.

قولہ الإحرام : فہو شرط متفق علیہ عندنا، والحصر بالاضافۃ إلی المذکورھنا أی فلا یشرط عندہما الأقتداء بالامام أو نائبۃ وإلافاشتراط الزمان والمکان وتقدیم الظہر علی العصر متفق علیہ عندنا ، کما أفادہ فی شرح اللباب(رد المحتار مع الدر المختار : ۵۲۰/۳،۵۲۱ زکریا)

مغرب مزدلفہ کے راستے میں پڑھنا۔

اگرکسی نے مغرب کی نماز راستے میں پڑھی یاعرفات میں تو طرفینؒ کے نزدیک جائزنہیں ہے،اس کی نمازنہیں ہوگی ،امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہوجائے گی۔

ولوصلی المغرب فی الطریق أوعرفۃ لم یجزہ ، وقال أبو یوسف یجزیہ (قدوری:۵/ بشری، الاختیار: ۱۶۳/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولہما ماروی أنہ علیہ السلام قال لأسامۃؓ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ أمامك معناہ وقت الصلوۃ وہذا إشارۃ الی أن التاخیر واجب لیمکنہ الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ فکان علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعا بینہماواذاطلع الفجر لایمکنہ الجمع فسقطت الاعادۃ.

(قال فی الدرایۃ حدیث اسامۃ .... متفق علیہ (ہدایہ: ۲۶۹/۱ بلال)

طرفینؒ کی دلیل حضرت اسامہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا تھا کہ ” الصلاۃ امامك“ نماز آگے ہے یعنی اس کا وقت آگے ہے،ابھی مغرب کا وقت نہیں ہوا ہے،مزدلفہ میں جانے کے بعد ہوگا،حدیث میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ تاخیر واجب ہے،تا کہ مزدلفہ میں دونوں نمازوں کو جمع کر سکے۔

علامہ شامی نے لباب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جمع تاخیر کے پانچ شرائط ہیں (۱) احرام (۲) وقوف مزدلفہ کا جمع تاخیر سے مقدم ہونا۔ (۳) زمان یعنی لیلۃ النحر کا ہونا (۴) مکان یعنی مزدلفہ کے میدان کا ہونا، (۵) عشاء کا وقت ہونا، جماعت کا ہونا اس میں شرط نہیں ہے بلکہ مسنون اور افضل ہے۔

ولو صلى المغرب والعشاء فى الطريق أو فى عرفات أعاده للحديث " الصلاة امامك" فتوقتتا بالزمان والمكان والوقت، فالزمان ليلة النحر والمكان مزدلفة والوقت وقت العشاء حتى لو وصل الى مزدلفة قبل العشاء لم يصل المغرب حتى يدخل وقت العشاء. الدر الختار : ٥٢٦/٣ ـ

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، نیز انہوں نے علامہ شہاوی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ راستے میں مغرب کے عدم جواز کا مسئلہ اس وقت ہے جبکہ مزدلفہ ہوتے ہوئے مکہ جائے برخلاف اگر ایسے راستے سے مکہ گیا جس میں مزدلفہ نہ آتا ہو تو اس کے لئے راستے میں بھی مغرب پڑھنا جائز ہے۔

قوله اعاده: أى أعاد ماصلى، قال العلامة الشهاوى فى منسكه:هذاإذا ذهب إلى المزدلفة من طريقها، أمااذا ذهب إلى مكة من غير طريق المزدلفة جازله أن يصلى المغرب فى الطريق بلاتوقف فى ذلك،ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية ذكراه فى باب قضاء الفوائت، وكلام شارح الكنز ايضا يدل على ذلك وهى فائدة جليلة ؛وكذا صرح به فى البناية فى الباب المذكور أيضا، ذكره بعض المحشين عن خط بعض العلماء، قلت: ويؤخذ هذا من اشتراط المكان لصحة هذا الجمع كما مر ويأتى فانه يفيدأنه لو لم يمر على المزدلفة لزم صلاة المغرب فى الطريق فى وقتها لعدم الشرط، وكذا لوبات فى عرفات، فتنبه. (رد المحتار مع الدر المختار :٥٢٦/٣ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله لم يجز عند أبى حنيفة ومحمد..... ورجع فى الهداية وغيرها دليلهما واعتمد قولهما المحبوبى النسفى (التصحيح والترجيح: ٢١٠ بيروت)

طواف زیارت مؤخر کرنا

طواف زیارت حج میں فرض ہے اور اس کا وقت ایام نحر کے تین دن ہیں، ان ایام سے اس کو مؤخر کرنا مکروہ ہے نیز تاخیر کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک دم بھی واجب ہوگا۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔

وهذا الطواف هو المفروض فی الحج، ويكره تاخيره عن هذه الأيام، فان اخره عنها لزمه دم عند ابی حنيفةؒ وقالا: لاشيئ عليه. قدوری: ٦١، امداديه۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

وله حديث ابن مسعودؓ انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم، ولأن التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان.

والحديث قال صاحب الدراية لم أجده عن ابن مسعود وإنما هو عن ابن عباس وكذا هو فی بعض النسخ وأخرجه ابن ابی شيبة باسناد حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس من قدم شيئاً من حجه او أخره فليهرق لذلك دما، هداية: ٢٩٧/١ بلال نصب الراية، ١٥٦/٣ مكتبه دار الايمان سهارنپور)

امام صاحب کی دلیل بقول صاحب درایۃ اور نصب الرایۃ کے حضرت ابن مسعود کے بجائے ابن عباس کا اثر ہے، بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس نے حج کے کسی نسک کو مقدم یا مؤخر کیا تو اس پر دم لازم ہوگا۔

امام صاحب کی دوسری دلیل عقلی ہے کہ جو عبادت مکان کے ساتھ مؤقت ہے اگر اس کو مکان سے مؤخر کردیا تو اس پر دم لازم ہوتا ہے جیسے احرام کو میقات پر باندھنا ضروری ہے، لیکن اگر اس سے مؤخر کردیا تو اس پر دم لازم ہوگا اسی طرح جو عبادت وقت کے ساتھ خاص ہے اگر اس کو وقت سے مؤخر کردیا جائے تو اس پر دم لازم ہونا چاہئے اس لئے اس مسئلہ میں دم لازم ہوگا.

أو أخر الحاج الحلق أو طواف الفرض عن أيام النحر لتوقتهما بها أو قدم نسكا على آخر قوله أو طواف الفرض: أی كله أو أكثره فلو أخر أقله يجب صدقة، وأشار إلى أنه

لوأخرطواف الصدر لايجب شيئ .

قـولـه لتوقتهما أى الحلق وطواف الفرض بها أى بأيام النحر عند الإمام و هذا علة لوجوب الدم بتأخيرهما: قال فى الشرنبلالية: وهذا إذا كان تأخير الطواف بلا عذر حتى لـوحـاضـت قبل أيام النحر واستمر بها حتى مضت لا شيئ عليها بالتاخير، وإن حاضت فـى أثـنـائها وجب الدم بالتفريط فيما تقدم كذا فى الجوهرة عن الوجيزوأفاد شيخنا أنه لاتـفـريـط لـعـدم وجـوب الطواف عينا فى أول وقته، ففى الزامها بالدم وقدحاضت فى الأثناء نظر(در المحتار مع الدر المختار: ۵۸۷/۳) زكريا)

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ شامیؒ نے کسی رکن کے مؤخرکرنے سے کراہت تحریمی کاارتکاب کرنے اوردم واجب ہونے کوشرنبلالی کے حوالہ سے عدم عذر کے ساتھ مقید کیا ہے،اورعلامہ حصکفی نے بھی عدم امکان کے ساتھ مقید کیا ہے،اسی تقیید کے ضمن میں حائضہ عورت کاایک مسئلہ نکلتا ہے کہ طواف کومؤخرکرنے کی صورت میں اس پردم لازم ہوگایانہیں؟

اس مسئلہ کی کل پانچ صورتیں ہیں،جسمیں صرف دوصورتوں میں دم لازم ہوتا ہے

(۱) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہوگیا ہواورایام نحر گذرنے کے بعد بند ہوا تو دم لازم نہیں ہوگا۔

(۲) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہوگیا ہواورایام نحر میں بند ہوا؛لیکن اتنا وقت نہیں ملا کہ غسل وغیرہ سے فارغ ہوکرطواف کرسکےتو دم واجب نہیں ہوگا۔

(۳) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہوگیا ہواورایام نحر میں بند ہوااوراتنا وقت بھی تھا کہ غسل وغیرہ سے فارغ ہوکرطواف کرسکےلیکن نہیں کیااس لئے دم واجب ہوگا۔

(۴) ایام نحر کے داخل ہونے کے بعدابھی طواف نہیں کیا تھا کہ حیض آنا شروع ہوگیا اوروہ طواف کووقت پرکرنے پرقادرنہ ہوسکی تواس پردم لازم ہوگا یانہیں،توعلامہ شامی فرماتے ہیں کہ اگر اسے حیض آنے کاوقت معلوم نہ ہوتو اس پردم لازم کرنا مشکل ہے،اس لئے کہ اول وقت میں ہی طواف کرنااس پرلازم نہیں تھا۔

(۵) ایام نحر کے داخل ہونے کے بعدابھی طواف نہیں کیا تھااورحیض آنے کاوقت بھی اس کو

معلوم تھااس کے باوجوداس نے طواف کواول وقت سے مؤخر کیا تو دم لازم ہوگا۔

فـإن أخـره عـنهـا أی أيام ولياليها منها كره تحريما ووجب دم لترك الواجب وهذا عـنـد الامكان فلو طهرت ان قدر اربعة أشواط ولـم تفعل لزم دم و إلا لا ، قلت: وبالأخير صرح فی شرح اللباب، وذلك كله مفهوم من قول البحرعن المحيط إذا طهرت فی آخر أيـام الـنحر فإن أمكنها الطواف قبل الغروب ولـم تفعل فعليها دم للتاخير، وان لـم يكمنها طـواف أربـعة أشـواط فـلا شيـئ عـليهـا. فان امكان الطواف لايكون الا بعد الاغتسال وقـطع المسافة وفی البحر أيضا : ولو حاض بعد ما قدرت علی الطواف فلم تطف حتی مضی الوقت لزمها الدم لأنها مقصرة بتفر يطها: أی بعد ماقدر ت علی أربعة أشواط: زاد فـی اللباب فقولهم لاشيئ عليها لتأخير الطواف، مفيد بما إذا حاضت فی وقت لـم تقدر عـلـی أكثـر الطواف وحاضت قبل أيام النحر ولـم تطهر الا بعد مضيها لكن ايجاب الدم فيـمـا لوحاضت فی وقته ما قدر ت عليه مشكل لأنه لايلزمها فعله فی أول الوقت : نعم يـظهـر ذلك فيـمـا لو علمت وقت حيضها فأخرته عنه.(رد المحتار مع الدر المختار: ۵۳۹/۳، زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں

فـإن أخـر ه عـنهـا لـزمه دم عند ابی حنيفة وهو المعمول عليه عند النسفی والمحبوبی (التصحيح و الترجيح: ۲۱۱ بيروت)

تیرھویں ذی الحجہ کی رمی کا وقت

(۴) رمی کے تین دن ہیں دسویں، گیارہوں، اور بارہوں ذی الحجہ؛ اگر چوتھے دن بھی طلوع فجر تک منی میں رکا رہا، تو چوتھے دن کی رمی بھی اس پر واجب ہوجائے گی اور اس دن کی رمی میں امام صاحبؒ کے نزدیک اس کو زوال سے پہلے بھی رمی کرنے کا اختیار رہے گا، اگر کرے تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دیگر ایام پر قیاس کرتے ہوئے اس دن بھی زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ہے۔

وإن أرادأن يـقيـم، رمـی الـجمار الثلاث فی اليوم الرابع بعد زوال الشمس كذلك ، فـان قـدم الـرمـی فی هذا اليوم قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبی حنيفة، وقالا لا

يجوز (قدوری: ۲۲۰، ۲۲۱ بشری، الاختيار : ۱/ ۱٦٧ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

جاز عند أبی حنيفة هذا استحسان.. ومذهبه مروى عن ابن عباس، و لأنه لما ظهر أثـر التـخـفيف فی هذا اليوم فی حق الترك فلان يظهر فی جوازه فی الاوقات كلها أولى بـخـلاف اليـوم الأول والثانی حيث لايجوز الرمی فيهما الا بعد الزوال فی المشهور من الرواية لانه لايجوز تركه فيهما فبقی على الأصل المروى (هدايه : ۲۷٤/۱ بلال)

امام صاحب کا مذہب استحسان پر مبنی ہے لہٰذا اسے صاحبین کے قیاس پر ترجیح دی جائیگی، نیز آپ کے قول کا مستدل ابن عباس کی روایت بھی ہے، جو سنن بیہقی میں موجود ہے، ابن عباس سے مروی ہے کہ جب تیرہویں کی صبح کو دن نکل آئے تو رمی جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ جب تیرہویں تاریخ کو رمی چھوڑ سکتا ہے تو بدرجہ اولی کسی بھی اوقات میں کر سکتا ہے برخلاف گیارہویں اور بارہویں تاریخ کے کہ جب اس میں رمی چھوڑنا جائز نہیں تو زوال سے پہلے بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی۔

ثـم بـعـده كـذلك ان مـكث وهوأحب، وان قدم الرمی فيه أی فی اليوم الرابع على الـزوال جـاز فـان وقـت الرمی فيه من الفجر للمغرب وأما فی الثانی والثالث فمن الزوال لـطـلـوع زكـاء ،قـوله جاز أی صح عند الامام استحسانا مع الكراهة التنزيهية ، وقالا لا يـصـح اعتبـاراً بسـائر الأيام نحر .(رد الـمـحـتـار مـع الـدر المختار:۳/ ۵٤۲ زكريا،حاشية الشلبی:۳۱٤/۲ زكريا، مجمع الانهر:٤١٦/١ كوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

واختاره برهان الشريعة والنسفی وصدر الشريعة (التصحيح والترجيح : ۲۱۱)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا مذہب استحسان پر مبنی ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے لہٰذا اسی کو راجح قرار دیا جائے گا۔

باب التمتع

اشعار کرنا کیسا ہے ؟

متمتع جب ہدی کا بڑا جانور ساتھ لے جائے تو اس پر ہدی کی علامت لگالے، اونٹ کے لئے

ہدی کی دو علامتیں ہیں (١) قلادہ پہنانا (چمڑا یا جوتا وغیرہ اس کے گلے میں لٹکانا (٢) اور اس کا اشعار کرنا (کوہان پھاڑ کر اس کے خون کو کوہان پر مل دے)۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح اشعار کرنا مکروہ ہے۔

وان اراد المتمتع أن يسوق الهدى أحرم و ساق هدية فان كانت بدنة قلدها بمزادة أو نعل وأشعر البدنة عند ابى يوسفؒ ومحمدؒ وهوأن يشق سنامها من الجانب الأيمن ولايشعر عند ابى حنفية. (قدورى:٢٢٩ بشرى ، الاختيار: ٧٠/١ بيروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، البتہ پوری بحث کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔

ولأبى حنيفة أنه مثلة وأنه منهى عنه، ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم (هدايه ٢٨٥/١ بلال)

پہلی دلیل یہ ہے کہ اشعار کرنا ایک قسم کا مثلہ ہے اور مثلہ سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اشعار کے بارے میں حلت اور حرمت میں تعارض ہو گیا ہے، بایں طور کہ آپ ﷺ نے اشعار بھی کیا ہے اور دوسری طرف مثلہ سے منع بھی فرمایا ہے اور اشعار بھی ایک طرح مثلہ ہی کی قسم میں سے ہے، اور جب حلت اور حرمت میں تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، بناء بریں اشعار کے مکروہ والے پہلو کو ترجیح ہوگی اب چونکہ امام صاحبؒ کا قول حدیث کے متعارض ہے اس لئے صاحب ہدایہ اس کی تین تاویلیں پیش کرتے ہیں۔

اشعار البنى ﷺ لصيانة الهدى لأن المشركين لايمتنعون عن تعرضه إلا به وقيل أن أبا حنيفة كره اشعار أهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخف منه السراية وقيل إنما كره إيثاره على التقليد (هدايه: ٢٨٥/١ بلال)

(١) پہلی تاویل یہ ہے کہ مشرکین اشعار کئے بغیر جانوروں کو چھیڑنے سے باز نہیں رہتے تھے، اس لئے ہدی کو لوٹنے سے بچانے کے لئے آپ ﷺ نے اشعار فرمایا اور اب چونکہ مسلمانوں کی حکومت ہے بغیر اشعار کے بھی کوئی ہدی کے جانور سے تعرض نہیں کرتا اس لئے جانور کو تکلیف دینے کے بجائے قلادہ سے کام چلا لینا چاہئے۔

(۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے نفس اشعار اور تمام لوگوں کے اشعار کو مکروہ نہیں کہا، بلکہ ان کے ملک عراق میں لوگ جو اشعار کرتے تھے اس کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ وہ لوگ اشعار میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ بجائے چمڑی چیرنے کے گوشت کو بھی کاٹ دیتے تھے، جس سے زخم کے سرایت کر کے جانور کے ہلاک ہونے کا بھی اندیشہ ہوتا تھا، اس لئے امام صاحبؒ نے اس اشعار کو مکروہ کہا ہے۔

(۳) تیسری تاویل یہ ہے کہ امام صاحبؒ اشعار کو تقلید پر ترجیح دینے کو مکروہ سمجھتے ہیں بایں طور کہ اس کو تقلید کے مقابلہ میں خاص کر دے حالانکہ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے کہ ہدی کے جانور کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرنے کے لئے بطور علامت کے تقلید اور اشعار کیا جاتا ہے۔

وقلد بدنه وهو أولى من التجليل و كره الاشعار وهو شق سنامها من الأ يسرأو الأيمن لأن كل أحد لا يحسنه ، فأما من أحسنه بأن قطع الجلد فقط فلا بأس به. قوله : لأن كل أحد لايحسنه، جرى على ماقاله الطحاوى والشيخ ابو منصور الماتريدى من أن أبا حنيفة لم يكره أصل الاشعار و كيف يكرهه مع ما اشتهربه مع من الاخبار وإنما كره اشعار أهل زمانه الذى يخاف منه الهلاك خصوصا فى حر الحجاز فرأى الصواب حينئذ سد هذا الباب على العامة فأما من وقف على الحد بان قطع الجلد دون اللحم فلا بأس بذلك. قال الكرماني : وهذا هو الأصح ،وهو اختيار قوام الدين وابن الهمام، فهو مستحب لمن أحسنه، شرح اللباب، قال فى النهر : وبه يستغنى عن كون العمل على قولهمابأنه حسن (رد المحتار مع الدر المختار: ٥٦٦/٣ زكريا، البحر الرائق : ٢/ ٦٣٨ زكريا، مجمع الانهر: ٤٢٨/١ كوئٹه)

خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ نے نفس اشعار کو مکروہ نہیں کہا بلکہ اپنے زمانے کے لوگوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے، کہ وہ بہت مبالغہ کے ساتھ اشعار کرتے تھے جس میں جانور کے ہلاک ہونے کا خطرہ تھا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی بلا مبالغہ محض چمڑی کاٹنے پر اکتفاء کرے تو امام صاحب اس کو مکروہ نہیں کہتے؛ کیوں کہ یہ تو حدیث سے ثابت ہے یہی اصل توجیہ ہے جس کو بہت سے علماء نے اصح قرار دیا ہے۔

متمتع کا المام صحیح اور المام فاسد

اگر متمتع عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اپنے اہل خانہ کے پاس واپس چلا جائے اور ساتھ میں ہدی نہ لی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک اس کا تمتع باطل ہو جائے گا اور اگر ہدی لی ہے تو باطل نہ ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً تمتع باطل ہو جائے گا۔

وان عاد المتمتع الی اهله بعد العمرة ولم یکن ساق الهدی بطل تمتعه ،وان ساق لم یبطل وقال محمد : یبطل أیضا لأنه أتی بالحج والعمرة فی سفرتین حقیقة.(الاختیار :۱۷۱/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن العود مستحق علیه مادام علی نیة التمتع لأن السوق یمنعه من التحلل فلا یصح إلمامه بخلاف المکی إذا خرج إلی الکوفة و احرم لعمرة و ساق الهدی حیث لم یکن متمتعا لان العود هناك غیر مستحق علیه فصح إلمامه باهله.(هدایه: ۲۸٦/۱ بلال دیوبند)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک اس کی نیت تمتع کی ہے اور ہدی ساتھ لے گیا ہے، اہل کے پاس آنے کے باوجود اس پر مکہ لوٹنا واجب ہے، اس لئے کہ ہدی کا لے جانا اس کے حلال ہونے کے لئے مانع ہے چنانچہ جب حلال نہ ہونے کی بناء پر اس پر مکہ لوٹنا واجب ہے تو اس کا اپنے اہل خانہ کے پاس ٹھہرنا ہی صحیح نہ ہوا، لہٰذا تمتع باطل نہ ہوگا برخلاف مکی شخص کے کہ اگر وہ مکہ کے باہر کوفہ چلا گیا یعنی میقات سے باہر اور میقات پر آکر تمتع کا احرام باندھے اور ہدی بھی ساتھ ہو تب بھی اس کا تمتع صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس کو مکہ ہی میں رہنا ہے اس پر مکہ لوٹنا واجب نہیں جو کہ تحصیل حاصل ہے، لہٰذا اس کے مکہ لوٹنے کی بناء پر المام صحیح پایا گیا کیوں کہ اس کو وہیں رہنا ہے بناء بریں اس کا تمتع بھی نہیں ہوگا۔

ومن اعتمر بلاسوق هدی ثم بعد عمرته عاد إلی بلده وحلق فقد ألم إلماما صحیحا فبطل تمتعه ومع سوقه تمتع کالقارن ، قوله ومع سوقه تمتع أی لایبطل تمتعه بعده عندنا خلافا لمحمد،لأن العود مستحق علیه ما دام علی نیة التمتع لأن السوق

يمنعه من التحلل فلم يصح إلمامه كذا فى الهداية(شامى :٥٦٩/٣)

جنایات کا بیان

پچھنے کے لیے بال مونڈنا

(۱)اگرکوئی شخص پچھنالگانے کے لیے پچھنا کے مقام سے بال مونڈلے جیسے گردن پر سے،تو امام صاحب کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صدقہ واجب ہوگا۔

وإن حلق موضع المحاجم من الرقبة فعليه دم عند ابى حنيفة وقال أبو يوسفؒ ومحمدؒ صدقة. (قدورى : ٢٣٢، بشرى ، الاختيار: ١٧٣/١ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابى حنفيةؒ ان حلقه مقصود لأنه لايتوسل إلى المقصود الا به وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم (هدايه: ٢٩٠/١ مكتبه بلال)

امام صاحب کی دم واجب ہونے کی دودلیلیں ہیں (۱) پچھنا لگوانے کے لئے بال مونڈوانا ہی اصل مقصود ہے اس لئے کہ اس کے بغیر پچھنا نہیں لگوایا جاسکتا ہے،اس لیے بال مونڈوانے سے بھی دم واجب ہوگا۔(۲) حج میں پراگندگی مطلوب ہے جبکہ پچھنا لگوانے میں پورے عضو سے گندگی کودورکرنا ہے لہٰذا دم واجب ہوگا۔

اس مسئلہ میں علامہ شامی نے کوئی اختلاف ذکرنہیں کیا ہے،البتہ صرف اتنا لکھا ہے کہ پچھنا کی جگہ حلق کروانے سے دم تب واجب ہوگا جبکہ حلق کے بعد پچھنا بھی لگوایا ہو ورنہ صرف حلق سے صدقہ واجب ہوگا۔

ناخن کاٹنے سے دم یا صدقه

(۲)اگرایک ہاتھ کی پانچ انگلیوں سے کم ناخن کاٹے تو متفقہ طور پر صدقہ واجب ہوگا اوراگر متفرق طور پر ہاتھ اور پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر صدقہ واجب ہوگا اور

امام محمد فرماتے ہیں کہ دم واجب ہوگا۔

وإن قص أقل من خمسة أظافير فعليه صدقة، و إن قص أقل من خمسة أظافير متفرقة من يديه ورجليه، فعليه صدقة عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسف وقال محمد عليه دم. (قدوری: ۲۳۳ بشری، الاختیار: ۱۷۴/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن كمال الجناية بنيل الراحة والزينة وبالقلم على هذا الوجه يتاذى و يشينه ذلك بخلاف الحلق لأنه معتاد على مامر واذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين، (هدایه: ۲۹۱/۱ مکتبه بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دم کمالِ جنایت پر واجب ہوتا ہے اور ناخن کاٹنے میں کمال جنایت اس وقت ہوتی ہے جبکہ ناخن کاٹنے سے راحت محسوس ہو اور خوش نما معلوم ہو اور ایسی ہیئت سے ناخن کاٹنے سے ایک تو تکلیف ہوتی ہے اور بدنما بھی معلوم ہوتا ہے، بناء بریں جنایت کامل نہیں ہوئی، لہٰذا ہر انگلی کے بدلے ایک مسکین کا کھانا لازم ہوگا

اور مختلف جگہوں سے سر کے بال کاٹنے میں کامل جنایت کے پائے جانے کی وجہ سے دم لازم ہوتا ہے اس لیے کہ لوگوں میں یہ فیشن بن چکا ہے بطور زینت کہ وہ اس طرح بال کٹواتے ہیں، چنانچہ جب ان کے زعم کے مطابق زینت پائی گئی تو جنایت کامل ہوئی لہٰذا دم واجب ہوگا، علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، البتہ بحر کے حوالہ سے مسئلہ کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے اور بحر میں امام محمد کا اختلاف بھی ذکر کیا گیا ہے.

صاحب بحر نے اس مسئلہ میں مجلس کے اتحاد اور اختلاف کی صورت میں مسئلہ کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے جس کی کل سات صورتیں بنتی ہے دم اور صدقہ کے واجب ہونے کے اعتبار سے.

(۱) ایک مجلس میں ہاتھ اور پاؤں دونوں کے مکمل ناخن کاٹے............دم واجب ہوگا۔

(۲) ایک مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پیر کے مکمل ناخن کاٹے.............دم واجب ہوگا۔

(۳) ایک مجلس میں متفرق، ہاتھ- پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے.....صدقہ واجب ہوگا۔

(۴) ایک مجلس میں چار یا اس سے کم ناخن کاٹے.................صدقہ واجب ہوگا۔

(۵) متفرق مجلس میں ہاتھ اور پاؤں دونوں کے ناخن کاٹے اگر ہر مجلس میں ایک عضو کے ناخن کاٹے تو چار دم واجب ہونگے۔

(۶) اور بعض مجلس میں عضو سے کم اور بعض میں کل کاٹے تو جس میں کل کاٹے اس میں دم اور جس میں کل سے کم کاٹے اس میں صدقہ واجب ہوگا الا یہ کہ یہ دم کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس میں سے جتنا چاہے کم کردے۔

(۷) متفرق مجلس میں پانچ ناخن سے کم کاٹے.....................صدقہ واجب ہوگا۔

اور صدقہ سے مراد یہ ہے کہ ہر انگلی پر نصف صاع گیہوں یا ایک مسکین کا کھانا واجب ہوگا۔

أو قص أظفار يديه و رجليه أو الكل فى مجلس واحد فلو تعدد المجلس تعدد الدم إلا إذا اتحد المحل كحلق إبطيه فى مجلسين أو رأسه فى أربعة أو يد أو رجل إذا الربع كالكل.(الدر المختار:۵۸۰/۳،۵۸۱ زکریا)

وقص أظفار يديه أو رجليه بمجلس أو يدا أو رجلا والاتصدق كخمسة متفرقة و لا شيئ بأخذ ظفر منكسر.

قوله أو قص اظفار يديه الخ ، فيلزمه دم بالقص لأنه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث و إزالة ما ينمو من البدن ، فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل، و كذا اذا قص يدا أو رجلا اقامة للربع مقام الكل كما فى الحلق وان لم يقص يدا كاملة و لا رجلا كاملة فعليه صدقة لتقاصر الجناية، قيد بالمجلس لأنه لو قص الكل فى مجالس فى كل مجلس عضو لزمه أربعة دماء لأن الغالب فى هذه الكفارة معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما فى آية السجدة سواء كفر للاولى أولا و فى الأول خلاف محمد. وفى قوله "وإلا تصدق" اشتباه لأنه يقتضى أن يلزمه صدقة واحدة فيما اذا لم يقص يدا كاملة او رجلا كاملة وليس كذلك بل يلزمه لكل ظفر قصه نصف صاع من بر حتى لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو أربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين إلا أن يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص ماشاء(بحر الرائق ۳/ ۲۰ زکریا)

شکار کی جزاء

اگر محرم نے کسی شکار کو قتل کر دیا یا کسی شخص کی اس پر رہنمائی کی اور اس نے اسے قتل کر دیا تو

محرم پر اس کا عوض لازم ہوگا؛ چاہے اس نے جان بوجھ کر یہ عمل کیا ہو یا خطاً پہلی مرتبہ ایسا کرنے والا ہو یا دوسری مرتبہ۔ شیخینؒ کے نزدیک جزاء یہ ہے کہ جس جگہ جانور کو قتل کیا ہے اس جگہ کی یا اگر صحراء میں قتل کیا ہے تو اس کے قریب کی جگہ کا اعتبار کرتے ہوئے دو عادل شخص اس کی قیمت لگائیں گے، اگر اس کی قیمت ہدی کے جانور کو پہنچ جائے تو ہدی کا جانور خرید کر ذبح کر دے، یا پھر اس کے ذریعہ غلہ خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دے، یا ہر نصف صاع اور ایک صاع کے عوض ایک دن کا روزہ رکھ لے، اور اگر نصف صاع سے کم بچ جائے تو اسے اختیار ہے اگر چاہے تو صدقہ کر دے یا پھر اس کے عوض ایک دن کا روزہ رکھ لے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس جانور کا شکار کیا گیا ہے جسمانی طور پر جو جانور اس کے مشابہ ہو وہ لازم ہوگا، چنانچہ ہرن اور بجو میں بکری، خرگوش میں بکری کا مادہ بچہ شتر مرغ میں اونٹ اور جنگلی چوہے میں چار ماہ کا بکری کا بچہ لازم ہوگا.

إذا قتل المحرم صيدا أو دل عليه من قتله ، فعليه الجزاء، سواء فى ذلك العامد و الناسى والمبتدئ والعائد والجزاء عند ابى حنفيةؒ وابى يوسفؒ ان يقوم الصيد فى المكان الذى قتله فيه،أو فى أقرب المواضع منه إن كان فى برية يقومه ذو اعدل ثم هو مخير فى القيمة ان شاء ابتاع بها هديا فذبحه إن بلغت قيمته هديا ، وان شاء اشترى بها طعاما فتصدق به على كل مسكين نصف صاع من برأو صاعا من تمر او صاعا من شعير وإن شاء صام عن كل نصف صاع من بر يوما، وعن كل صاع من شعير يوما فان فضل من الطعام أقل من نصف صاع ، فهو مخير : إن شاء تصدق به، وإن شاء صام عنه يوما كاملا. وقال محمد يجب فى الصيد النظير فيما له نظير ففى الظبى شاة وفى الضبع شاة وفى الأرنب عناق، وفى النعامة بدنة وفى اليربوع جفرة. (قدورى : ۲۳۹ بشرى)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة وأبى يوسف أن المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه فحمل على المثل معنا لكونه معهودا فى الشرع كما فى حقوق العباد و

لکونه مرادا بالاجماع او لما فیه من التعمیم وفی ضده التخصیص.

(ہدایہ:۱/۳۰۰ مکتبہ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثل، مثل صوری اور معنوی دونوں پر بولا جاتا ہے؛ لیکن تین وجہوں کی بناء پر مثل صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا مثل معنوی پر محمول کیا جائے گا، ایک اس بناء پر کہ حقوق العباد میں مثل معنوی ہی شریعت میں متعین ہے، جیسے اگر کسی نے دوسرے کی گائے کو مار ڈالا تو متفقہ طور پر اس کے ذمہ قیمت لازم ہوگی نہ کہ اس جیسی گائے۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جانور مثلی نہیں ہے ان میں بالاجماع قیمت لازم ہوتی ہے جو کہ مجاز ہے، لہٰذا اگر معنی حقیقی یعنی مثل صوری مراد لیا جائے تو حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں لہٰذا مثل معنوی قیمت ہی لازم ہوگی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ ’’فجزاء مثل ما قتل من النعم‘‘ میں مثل کو صوری کے بجائے معنوی پر محمول کرنے میں عموم ہے جو مثلی اور غیر مثلی دونوں جانوروں کو شامل ہو جاتا ہے، جبکہ مثل صوری پر محمول کرنے میں صرف مثلی جانور ہی شامل ہوتے ہیں غیر مثلی خارج ہو جاتے ہیں، جس سے ایک صورت کا اہمال لازم آتا ہے، تو چونکہ عموم پر محمول کرنے میں فائدہ زیادہ ہے کہ کسی صورت کو چھوڑنا لازم نہیں آئے گا اس لیے مثل معنوی ہی مراد ہوگا۔

نیز علامہ شامیؒ نے مبسوط کی روایت کے حوالہ سے جانور کی قیمت لگانے میں جگہ کے ساتھ وقت کا بھی اعتبار کیا ہے اور صاحب نہر نے اسے اصح بھی کہا ہے، اور وجہ اس کی یہی معلوم ہوتی ہے کہ جگہ کے ساتھ وقت کا بھی قیمت پر اثر پڑتا ہے، بناء بریں دونون کا ہی اعتبار کیا جائے.

اور قیمت لگانے میں اس کی خلقی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے خوب روئی، خوشنمائی اور آواز وغیرہ نیز اگر کسی کا پالتو جانور قتل کر دیا ہو تو اس صفت کی بھی قیمت لگائی جائیگی جو اس کے مالک نے اس کو سکھائی ہے، الا یہ کہ لہو کے لئے کچھ سکھایا ہو، جیسے مرغی کا چونچ مارنا اور مینڈھے کا سینگ مارنا تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

والجزاء هوما قومه عدلان وقيل الواحد ولو القاتل يكفى فى مقتله أو فى أقرب مكان منه ان لم يكن فى مقتله قيمة فأو للتوزيع لا للتخيير.

وفی هامشه ویقوم بصفته الخلقیة علی الراجح کالملاحة والحسن و التصویت لا ماکانت بصنع العباد إلافی تضمین قیمته لمالکه فیقوم بها أیضا، إلا إذا کانت للهو کنقر الدیك ونطح الکبش فلا تعتبر.

قوله فی مقتله أی موضع قتله، قال فی المحیط وعلی روایة الأصل اعتبر مع المکان الزمان فی اعتبار القیمة وهو الأصح نهر.(شامی :۵۹۹/۳ زکریا)

(۴) دو عادل شخصوں کے قیمت کا اندازہ لگانے کے بعد شیخینؒ کے نزدیک قاتل کو اختیار ہوگا کہ وہ جزاء کے بدلے ہدی دے، یا کھانا خرید کر دے یا روزہ رکھے۔

اس بارے میں دو قول مروی ہے، امام طحاوی کے بقول اختیار حکمین کو ملے گا، جبکہ امام کرخی کے بقول قاتل کو ملے گا۔

اگر وہ ہدی کا فیصلہ کر دے تو مقتول پر جانور کی نظیر لازم ہوگی اور اگر کھانے کا فیصلہ کر دے تو کھانا اسی طرح روزہ کا فیصلہ کر دے تو روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

ثم المختار للقاتل إن شاء اشتری بالقیمة هدیا.... و إن شاء اشتری طعاما فأطعم و إن شاء صام علی ما وصفنا..... وعنده الخیار إلی الحکمین ، فإن حکما بالهدی یجب النظیر، وإن حکما بالطعام أو بالصیام فکما قالا؛ (الاختیار: ۱/ ۱۷۹ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهما أن التخییر شرع رفقا بمن علیه فیکون الخیار إلیه کما فی کفارة الیمین.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شکار کے بدلے میں جو فدیہ لازم ہوا ہے وہ شکار کرنے والے پر مہربانی کرنے کے لیے ہے اور مہربانی اسی شکل میں ہوگی ،جبکہ اسی کو اختیار دیا جائے کہ وہ اپنی سہولت کے بقدر جس کے ذریعہ چاہے فدیہ ادا کرے، جیسا کہ کفارۂ یمین میں مسکین کو کھانا کھلانے یا اس کو کپڑا پہنانے یا غلام کو آزاد کرنے تینوں میں قسم کھانے والے کو اختیار ہے کہ اس کو جو سہولت ہو اس کے ذریعہ قسم کا کفارہ ادا کرے.

نیز ہماری یہی دلیل ہے کہ آیت کریمہ " یاأیها الذین آمنوا لاتقتلوا الصید وأنتم حرم ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذواعدل

منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أوعدل ذلك صياما“
میں ”کفارة طعام مساكين “ کا عطف ”جزاء“ پر ہے ”ہدیا“ پر نہیں؛ جیسا کہ آپنے کہااور دلیل اس کی یہ ہے کہ جزاء بھی مرفوع ہے اور کفارة طعام مساکین اورآگے ”عدل ذلك صياما“ بھی مرفوع ہے جس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ حکمین کو اختیار صرف قیمت لگانے میں ہے اس کے بعد کفارہ ادا کرنے میں اختیار قاتل کو ہے۔

قلنا الكفارة عطفت على الجزاء لاعلى الهدى بدليل أنه مرفوع و كذا قوله تعالى أو عدل ذلك صياماً مرفوع فلم يكن فيهما دلالة اختيار الحكمين وإنما يرجع إليهما فى تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه.(هدايه : ۳۰۰/۱) بلال)

علامہ شامی نے حکمین کے اختیار والے قول کو ”قیل“ کہہ کرضعیف قرار دیا ہے امام محمدؒ کا اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

ثم له أى للقاتل أن يشترى به هديا ويذبحه بمكة أو طعاماً أين شاء على كل مسكين.... أوصام عن صيام كل مسكين يوما. قوله ثم له أى للقاتل وقيل الخيار العدلين (شامى :۶۰۰/۳)

احصار کے احکام

اگرکسی شخص کوحج یا عمرہ سے روک دیا گیا ہوتو اس پر دم احصار واجب ہوگا، امام صاحبؒ کے نزدیک وہ دم حرم میں ہی ذبح کیا جائیگا، البتہ دن کی تعیین نہیں یوم النحر سے پہلے بھی ذبح کیا جاسکتا ہے، صاحبین رحمہما اللہ محصر بالحج کے دم کو مکان اور زمان دونوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں کہ حرم میں ذبح ہوگا اور یوم النحر کو ہی ہوگا اس سے پہلے نہیں، البتہ محصر بالعمرۃ کے لیے ان کے نزدیک بھی زمان کی کوئی تخصیص نہیں جب چاہے ذبح کرے۔

ولايجوز ذبح دم الاحصارالافى الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند أبى حنيفة، وقالا: لايجوز الذبح للمحصر بالحج الا فى يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة أن يذبح متى شاء.(قدورى:۲۴۷/ بشرى الاختيار : ۱/ ۱۸۱ بيروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولأبی حنیفة أنه دم کفارة حتی لایجوز الأکل منه فیختص بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات بخلاف دم المتعة والقران لأنه دم نسك و خلاف الحلق لأنه فی أوانه لأن معظم افعال الحج وهو الوقوف ینتهی به.(هدایه ۳۱۳/۱ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دیگر کفاروں کے دم کی طرح یہ بھی کفارہ کا دم ہے، اسی بناء پر اس میں سے بھی کھانا جائز نہیں، اور وہ مکان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں زمانے کے ساتھ نہیں یعنی انہیں حرم میں ہی ذبح کیا جاتا ہے، لیکن وقت کی کوئی تحدید نہیں کبھی بھی کیا جا سکتا ہے، اسی طرح یہ بھی مکان کے ساتھ خاص ہوگا نہ کہ زمان کے ساتھ، برخلاف دم تمتع اور قران اسی طرح حلق پر قیاس کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ تمتع اور قران کا دم یوم النحر کو ذبح کیا جاتا ہے، تو یہ بھی یوم النحر کو ذبح کیا جائے یا جس طرح حلق سے احرام کھلتا ہے دم احصار سے بھی احرام کھلتا ہے، لہٰذا جس طرح حلق یوم النحر کو کیا جاتا ہے، دم احصار بھی اسی دن کیا جائے اس سے پہلے نہیں یہ تمام قیاسات درست نہیں اس لیے کہ دم تمتع وقران یہ عبادت اور شکرانے کا دم ہے، جو کہ یوم النحر کے ساتھ خاص ہے، کفارہ کا دم نہیں لہٰذا دو الگ الگ دموں کا ایک پر دوسرے کا قیاس کرنا درست نہیں اس لئے کہ وہ حج کے اہم رکن وقوف عرفہ پر موقوف ہے اور اس کا وقت یوم النحر کو صبح صادق کے وقت پورا ہوتا ہے، جس کے بعد حلق کا وقت شروع ہوتا ہے تو یہ تو موقت اور ایک اہم عبادت پر موقوف ہے بنابریں اس پر ایک ایسی چیز کو قیاس کرنا صحیح نہیں جو غیر موقت اور غیر موقوف ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وعین یوم الذبح لیعلم متی یتحلل فیذبحه فی الحرم ولو قبل یوم النحر خلافا لهما وفی هامشه حیث قالا: إنه لایجوز الذبح للمحصر بالحج الافی یوم النحر ویجوز للمحصربالعمرة متی شاء (شامی: ۵/٤ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

ویتوقت بالحرم لا بیوم النحر: یعنی فیجوز ذبحه فی أی وقت شاء لإطلاق قوله تعالی " فما استیسر من الهدی" من غیر تقیید بالزمان، وأما تقییده بالمکان فبقوله

تعالی” ولاتحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله“ أي مكانه وهو الحرم فكان حجة عليهما في قياس الزمان على المكان.(البحر الرائق:۹۷/۳ زکریا)

خلاصہ یہ کہ دلائل سے صرف تقیید بالمکان ہی ثابت ہے نہ کہ تقیید بالزمان، لہٰذا صاحبینؒ کا زمان کومکان پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

غیر کی طرف سے حج

(۱) کسی نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا پھر بعد میں کسی وجہ سے مامور کو حج کرنے سے روک دیا گیا تو دم احصار طرفینؒ کے نزدیک آمر یعنی جس نے اپنی جانب سے حج کرنے کا حکم دیا ہے اس کے اوپر واجب ہوگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دم احصار مامور پر ہوگا۔

ودم الاحصار على الآمر.. وعن ابی يوسف أنه على الحاج(الاختيار: ۱۸۳/۱)

اسی مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولهماأن الآمرهو الذی أدخله فی هذه العهدة فعليه خلاصه.(هدايه ۳۱۸/۱ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آمر ہی کی وجہ سے وہ اس مسئلہ میں پڑا ہے، لہٰذا اسی پر اس سے نکالنے کی ذمہ داری ہوگی۔

ودم الاحصار على الآمر فی ماله ولو ميتا ، وفی هامشه، هذا عند هما وعليه المتون وعند ابی يوسفؒ على المأمور (شامی:۳۱/٤ زکریا)

اس کے ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ مأمور نے میت کی جانب سے حج کا احرام باندھا؛ لیکن راستے میں وہ محصر ہوگیا تو راجح قول کے مطابق دم احصار میت کے مال میں سے لازم ہوگا، لیکن کتنے مال سے لازم ہوگا تہائی میں سے یا پورے مال میں سے تو علماء نے دونوں اقوال ذکر کئے ہیں، صاحب ہدایہ پورے مال والے قول کو اخیر میں ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی راجح ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ آمر کے ذمہ مأمور کو اس مسئلہ سے نکالنا واجب ہے تو اس کی حیثیت قرض کی طرح ہوگی اور قرض میت کے پورے مال میں واجب ہوتا ہے تو یہ بھی پورے مال میں

واجب ہوگا۔

فان کان یحج عن میت فاحصر فا لدم فی مال المیت.... خلافا لأبی یوسفؒ ثم قیل هو من ثلث مال المیت لأنه صلة کالزکوة وغیرها وقیل من جمیع المال لأنه وجب حقا للمامور فصار دینا. (هدایه: ۱/ ۳۱۸ بلال)

علامہ شامی نے بھی دم احصار کے میت کے کل مال میں سے واجب ہونے کو قاضی خان کی شرح الجامع کے حوالہ سے لکھا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول راجح ہے۔

قیل من الثلث: لأن الوصیة بالحج تنفذ من الثلث، وهذا من توابع الوصیة، وقیل من الکل لأنه دین وجب حقا للمأمور علی المیت فیقضی من جمیع ماله، کما لو أوصی بأن یباع عبده ویتصدق بثمنه فباعه الوصی وضاع الثمن من یده ثم استحق العبد فإن المشتری یرجع بالثمن علی الوصی، ویرجع الوصی فی قول أبی حنیفة الأخیر فی جمیع الترکة من شرح الجامع لقاضیخان ، واستوجه الأول والرحمتی الثانی.(شامی:٤/ ٣١)

حج کی وصیت

مسئلہ: کسی شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے تو اس میں درمیانی خرچ کا اعتبار کیا جائے گا سواری کے جانور کے ساتھ، اورمیت کی جانب سے اس کے گھر سے حج کرایا جائے گا ،اس لئے کہ یہی متعارف طریقہ ہے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو گھر سے حج کرتا ،اسی طرح اگر راستے میں مرجاوے اورحج کی وصیت کرکے جاوے تو امام صاحب فرماتے ہیں اس کے گھر سے حج کیا جائیگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں جہاں سے مراہے وہاں سے حج کرایا جائیگا۔

ومن أوصی أن یحج عنه فهو علی الوسط وهو رکوب الزاملة ویحجون عن المیت من منزله لأنه المتعارف، وکما لو کان حیا فحج، وکذلك إذا مات فی طریق الحج فأوصی، وقالا یحج عنه من حیث مات، وکذلك لومات المأمور یحج عنه من منزله وعند هماحیث بلغ.(الاختیار :۱/ ۱۸٤ بیروت)

اس مسئلہ کو صاحب بحر نے بالتفصیل بیان کیا ہے،اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شخصِ مکلّف جس نے اپنی طرف سے دوسرے کو حج کے لئے بھیجا اگر وہ زندہ ہے اور مامور کا راستے میں انتقال ہوگیا یا نفقہ

ہلاک ہوگیا تو وہ دوبارہ اپنے گھر سے حج کرائے گا،اور اگر مکلّف شخص دوسرے کو حج کے لئے بھیجنے کے وقت زندہ نہیں تھا اور حج کی وصیت کر کے مرا تھا تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو وہ بذات خود حج کے لئے نکلا تھا اور راستے میں انتقال ہوگیا، یا پھر وہ حج کے لئے نہیں گیا تھا، پس اگر وہ حج کے لئے نہیں نکلا یا حج کے علاوہ کسی اور کام سے نکلا تھا اور راستے میں انتقال ہوگیا اور حج کی وصیت کی تو دونوں صورتوں میں اس کے تہائی مال کو دیکھا جائے گا، اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ سواری پر اس کے شہر سے حج کرنا ممکن ہو تو سواری پر اس کے شہر سے حج کرایا جائے گا، اس کے خلاف جائز نہیں ،اس لئے کہ اس پر اس کے شہر سے حج کرنا واجب تھا اور اگر اس کا ثلث مال ایک سے زائد حج کی گنجائش رکھتا ہے تو اگر موصی نے معین طور پر ایک حج کی وصیت کی تھی تو ایک ہی حج کرے گا اور مابقیہ مال ورثاء کا ہوگا، اور اگر مطلق حج کی وصیت کی تھی یا ہر سال ایک حج کی وصیت کی تھی تو دونوں صورتوں میں وصی کو اختیار ہے اگر چاہے تو ہر سال ایک حج کرے اور چاہے تو ایک ہی سال میں متعدد حج کرے اور یہ دوسرا طریقہ افضل ہے۔

اور اگر موصی حج کے لئے نکلا اور راستے میں مر گیا اسی طرح مامور کو حج کے لئے بھیجا اور وہ راستے میں مر گیا یا اس کا مال ہلاک ہوگیا اور مطلق وصیت کر کے مرا تو یہاں دو جگہ اختلاف ہے، (۱) موصی کی جانب سے کہاں سے حج کیا جائے گا۔ (۲) کونسے اور کتنے مال سے حج کیا جائیگا؟

امام صاحب فرماتے ہیں کہ موصی کے گھر سے حج کیا جائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وہ جہاں پر مرا ہے وہاں سے حج کیا جائے گا۔

اور دوسرے مسئلہ میں تینوں اماموں کی الگ الگ رائے ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کل مال کے ایک تہائی سے حج کیا جائے ، دوسرا مر گیا تو تیسرے کو وہ بھی مر گیا تو چوتھے کو بھیجا جائیگا، جبکہ تہائی مال میں حج کرانا ممکن ہو، مثلا مرنے والے کے پاس چھ ہزار درہم تھے جسکے تہائی دو ہزار بنتے ہیں اس میں سے ڈیڑھ ہزار درہم لے کر حج کے لئے بھیجا تو میت کے پاس ساڑھے چار ہزار درھم بچے، لہٰذا اس ساڑھے چار ہزار درہم کے تہائی ڈیڑھ ہزار درہم سے دوبارہ حج کرایا جائے گا، پھر اس کے بعد مابقیہ تہائی سے الی آخرہ جہاں تک تہائی سے حج کرانا ممکن ہو۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ میت کے تہائی میں سے جو بچاہے اگر اس سے حج ہوسکتا ہو تو کرایا جائیگا ورنہ نہیں، مثلا میت کا کل ترکہ چھ ہزار تھا اس کا تہائی دو ہزار ہے، اس میں سے ڈیڑھ ہزار لے کر بھیجا تھا اب پانچ سو درھم باقی تھے تو اگر اس میں حج ہوسکتا ہو تو کرایا جائے، ورنہ نہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ مامور کے پاس جتنا پیسہ بچاہے اگر اس سے حج ہوسکتا ہے تو ٹھیک ، ورنہ وصیت باطل ہو جائے گی، مثلا اس کو ڈیڑھ ہزار لے کر بھیجا تھا، اس میں سے اس کے پاس دو سو (۲۰۰) درہم بچے تھے تو اگر ان دوسو درہم سے حج ممکن ہو تو کرایا جائیگا ورنہ وصیت باطل سمجھی جائیگی۔

اب رہا مسئلہ کہ موصی کی جانب سے دوبارہ کہاں سے حج کیا جائے گا، تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ موصی کے گھر سے کرایا جائیگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں مکلّف شخص یا مأمور جہاں مرا ہے وہی سے دوبارہ حج کرایا جائے گا، پہلے مسئلے میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة إن قسمة الوصی وعزله المال لایصح إلا بالتسلیم إلی الوجه الذی سماه الموصی لانه لاخصم له لیقبض ولم یوجد فصار کما إذا هلك قبل الافراز و العزل فیحج بثلث مابقی. هدایه : ۳۱۸/۱ مکتبه بلال)

یعنی وصی نے میت کے مال میں سے جو درہم نکالے ہیں وہ حج کروانے کے لئے نکالے ہیں اور اسی مقصد سے مامور کو یہ رقم دی گئی ہے، کوئی مالک بنانے کے لئے نہیں دی گئی تو جب تک یہ رقم اس کے مقصد میں خرچ نہ ہو جائے یعنی مامور اس سے حج نہ کرلے تو یوں سمجھا جائے گا کہ وصی نے میت کے مال میں سے تہائی مال الگ ہی نہیں کیا لہٰذا دوبارہ تہائی مال نکال کر حج کرایا جائیگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر مامور حج کے لئے مال الگ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا تو جو مال باقی رہ گیا ہے دوبارہ اس کے تہائی سے حج کرایا جائے گا، علامہ شامی نے اس مسئلہ میں صاحب فتح القدیر کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے.

اما فیما یدفع ثانیا فلم یذکروا فیه الاستحسان، وفی الفتح: قول الامام فی الأول:

أی فیما یدفع ثانیا أوجه :(شامی : ٣٤/٤ زکریا)

رہا دوسرا مسئلہ تو اس میں صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے قول کو پہلے ذکر کر کے قیاس قرار دیا ہے اور صاحبین کے قول کو بعد میں ذکر کر کے استحسان قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحبین کے قول کو ترجیح دینا چاہتے ہیں۔

وأما الثانی فوجه قول أبی حنیفة وهو القیاس أن القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق أحکام الدنیا قال علیه السلام إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلث. الحدیث و تنفیذالوصیة من احکام الدنیا فبقیت الوصیة من وطنه کان لم یوجد الخروج.

وجه قولهما وهو الاستحسان ان سفره لم یبطل لقوله تعالی ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله ورسوله الآیة، وقال علیه السلام من مات فی طریق الحج کتب له حجة مبرورة فی کل سنة واذا لم یبطل سفره اعتبرت الوصیة من ذلك المکان.

حدیث اذا مات ابن آدم اخرجه مسلم والثلاثة من طریق العلاء بن عبد الرحمن عن أبیه عن ابی هریرةؓ ،قال صاحب الدرایة : حدیث "من مات فی طریق الحج الخ" لم اجده بهذا اللفظ وعند الطبرانی فی الأوسط عن ابی هریرة من خرج حاجا فمات کتب له اجر الحاج الی یوم القیامة الخ، واخرجه ابو یعلی والبیهقی فی شعب الایمان. هدایه : ۳۱۹،۳۱۸/۱۔

امام صاحب کے قول کی وجہ قیاس ہے کہ وصیت دنیوی احکام میں سے ہے اسی کو پورا کرنے کے لئے مامور نے سفر کیا تھا؛ لیکن درمیان میں موت آ گئی تو جو کچھ اس نے سفر کیا تھا باطل ہو گیا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''ابن آدم جب مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین چیزوں کے'' تو جب اس کا کیا ہوا سفر باطل ہو گیا تو ایسا ہی ہوا کہ گویا اس نے سفر کیا ہی نہیں تھا ،لہٰذا اس کے وطن سے ہی دوبارہ حج کا سفر کیا جائے گا صاحبینؒ کے قول کی وجہ استحسان یہ ہے کہ جو کچھ مامور نے سفر کیا وہ باطل نہیں ہوا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ اور حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کوئی آدمی کسی کام کے لئے نکلے اور راستے ہی میں اس کی موت آ جائے تو بھی اس کو اپنے مکمل سفر کا ثواب ملتا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا سفر باطل نہیں ہوا تھا، لہٰذا

جب سفر باطل نہیں ہوا تو وہیں سے حج کرایا جائے گا جہاں سے باقی ہے۔

اور یہی اختلاف امام صاحب اور صاحبینؒ کا اس وقت ہے جبکہ مکلّف شخص خود حج کے لئے نکلے اور راستے میں مر جائے، اسی اختلاف کی بناء پر او پر والے مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

صاحب ہدایہ نے 'واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسه ویبتنی علی ذلك المامور بالحج' سے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

لیکن علامہ شامی نے ان دونوں مسئلوں میں علامہ قاسم کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے کہ یہاں استحسان ان مقامات میں سے ہے جہاں قیاس کو اتحسان پر ترجیح دی گئی ہے اور متون بھی امام صاحب کے قول کے مطابق ہے۔

قوله قیاسا لااستحسانا : الأول قول الامام، والثانی قولهما، وأخر دلیله فی الهدایة یحتمل أنه مختار له لأن المأخوذ به فی عامة الصور الاستحسان ، عنایة، وقواه فی المعراج لكن المتون علی الأول وذكر تصحیحه العلامة قاسم فی كتاب الوصایا فهو مما قدم فیه القیاس علی الاستحسان وإلیه اشار بقوله " فلیحفظ "(شامی:٤ / ٢٣،٢٤، زكریا)

اور اگر موصی نے حج کے لئے مال کی مقدار متعین کر دی ہو تو اگر اس سے اس کے گھر سے حج ممکن ہو تو وہاں سے حج کرنا واجب ہوگا ورنہ پھر جہاں سے ممکن ہو وہاں سے کیا جائے گا۔

فالحاصل أن الآمر إما ان یكون حیا وقت الاحجاج أو میتا، فإن كان حیا ومات المأمور فی الطریق فانه یحج انسانا آخر من منزله علی كل حال لأنه حی یرجع الیه، ولهذا لو أمر انسانا بأن یحج عنه ودفع له مالا فلم تبلغ النفقة من بلده لم یحج عنه من حیث تبلغ كالمیت لأنه یكمن الرجوع الیه فیحصل الاستدراك بخلاف المیت كذا فی الولوالجیة وان كان میتا وأوصی بأن یحج عنه فلا یخلوا ما أن یكون قدم خرج حاجاً بنفسه ومات فی الطریق أو لا، وفی كل منهما لا یخلو اما أن أطلق الوصیة أو عین المال والمكان، فإن أوصی بأن یحج عنه وأطلق یحج عنه من ثلث ماله لأنه بمنزلة المتبرعات، فإن بلغ ثلثه أن یحج عنه من بلده وجب الإحتجاج من بلده لأن الواجب علیه الحج من بلده الذی یسكنه، وكذا إن خرج لغیر الحج ومات فی الطریق وأوصی

وأما اذا خرج للحج و مات فی الطریق وأوصی فإنه یحج عنه من بلده عند أبی حنیفة وقالا یحج من منزله بثلثه عند أبی حنیفة...... هذا کله إن بلغ ثلث ماله، فإن لم یبلغ الاحجاج من بلده حج عنه من بلده حیث یبلغ استحسانا، وإن بلغ الثلث أن یحج عنه راکبا فأحج عنه ماشیا لم یجز ، وان لم یبلغ الا ماشیا من بلده قال محمد یحج عنه من حیث بلغ راکبا، وعن أبی حنیفة أنه مخیر بین أن یحج عنه من بلده ماشیا أو راکبا من حیث تبلغ، هذا إذا أطلق وأما إذا عین مکانا اتبع لأن الاحجاج لایجب بدون الوصیة فیجب بمقدار ها وهذا کله إذا کان الثلث یکفی لحجة واحدة، فان کان یکفی لحجج فهو علی ثلاثة أقسام :إما أن یعین حجة واحدة أویطلق أویعین فی کل سنة حجة؛ ففی الأول یحج عنه واحدة و ما فضل فهو لورثته، وفی الثانی خیر الوصی انشاء أحج عنه فی کل سنة حجة وإن شاء أحج عنه فی سنة واحدة حججاً وهو الأفضل لأنه تعجیل تنفیذ الوصیة لإنه ربما هلك المال، وفی الثالث کالثانی ولم یذکر فی الاصل لأن شرط التفریق لایفید فصار کالإطلاق کما لو امر الموصی رجلا للحج فی هذه السنة فأخره المأمور الی القابل فإنه یجوز عن المیت ولایضمن النفقة لأن ذکر السنة للاستعجال لاللتقیید، ولوأوصی بأن یحج عنه بثلث ماله أو أطلق فهلکت النفقة فی ید المأمور قال أبو حنیفة:یحج عنه بثلث ماله ، وقال أبویوسف:بما بقی من ثلث ماله: وأبطله محمد، وهذا کله اذا لم یعین الموصی قدرا من المال فان بلغ ذلك أن یحج عنه من بلده وجب والا فمن حیث یبلغ ولو عین أکثر من الثلث یحج عنه بالثلث من حیث یبلغ بخلاف الوصیة بشراء عبد بأکثر من الثلث و اعتاقه عنه فانها باطلة لأن فی العتق لا یجوز النقصان عن المسمی ، کذا فی المحیط وغیره۔ البحر الرائق: ۱۹/۳ ۔۱۱۸ / زکریا)

کتاب البیوع

اناج کے ڈھیر کی بیع

مسئلہ: کسی نے غلہ کا ڈھیر اس طرح بیچا کہ ہر قفیز کی قیمت ایک درہم طے کی؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک قفیز کی بیع صحیح ہوگی اور باقی اناج میں باطل ہوگی؛ الا یہ کہ تمام قفیز بیان کردے، صاحبینؒ فرماتے ہیں: کہ بہرصورت تمام میں بیع درست ہوگی۔

ومن باع صبرة طعام، كل قفيز بدرهم ، جاز البيع فی قفيز واحد عند أبی حنيفة وبطل فی الباقی، إلا أن يسمی جملة قفزانها ، وقال أبو يوسف ومحمدؒ يصح فی الوجهين(قدوری :۲۵۹ بشری)

اس مسئلہ میں تیسر اللناس صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

ولهما أن الجهالة بيدهما إزالتها ومثلها غير مانع كما إذا باع عبداً من عبدين علی أن المشتری بالخيار(هدايه:۲۳/۳ مكتبه بلال)

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پورے ڈھیر کی مقدار اگر چہ ابھی معلوم نہیں؛لیکن ان کے اختیار میں ہے کہ مجلس ختم ہونے سے پہلے پہلے ڈھیر کو ناپ کر پورے ڈھیر کی مقدار معلوم کر لے،اوراس طرح مبیع اور ثمن دونوں کی جہالت ختم ہو جائے گی۔صرف اتنی جہالت مفضی الی المنازعۃ نہ ہوگی ،لہٰذا پورے ڈھیر کی بیع جائز ہوگی۔جیسا کہ کسی نے ایک شخص کو دو غلاموں میں سے ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ مشتری کو ایک غلام منتخب کرنے کا اختیار ہوگا تو یہاں بھی مبیع مجہول ہے،لیکن مشتری کے اختیار میں ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو منتخب کر کے مبیع متعین کر لے تو بیع جائز ہو جائیگی،اسی طرح غلہ کے ڈھیر والے مسئلہ میں بھی بائع اور مشتری ڈھیر ناپ لے تو جہالت ختم ہو جائیگی اور بیع درست ہو جائیگی۔

بہر کیف چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک ایک ہی قفیز کی بیع درست ہے حالانکہ پورے ڈھیر کی بیع کی بات ہوئی تھی تو تفرق صفقہ کی بناء پر مشتری کو بعد میں لینے نہ لینے کا بھی اختیار ملے گا،اسی طرح اگر مجلس میں پورے ڈھیر کو ناپنے کے بعد اس کی مقدار اور قیمت کا علم ہوا تو بھی اس کو لینے نہ لینے کا اختیار ملے گا۔

لیکن علامہ شامی نے صاحب فتح القدیر کے حوالے سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے، نیز علامہ شامی فرماتے ہیں کہ دلائل کی قوت کے اعتبار سے بھی امام صاحب کا قول ہی راجح ہے اور جن حضرات نے صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے وہ بر بناءِ سہولت ذکر کیا ہے کہ اس پر عمل کرنے میں سہولت ہے، ورنہ تو دلائل کے اعتبار سے امام صاحب کا قول ہی راجح ہے۔

قوله مع الخيار للمشتری: أی دون البائع، نهر وفی البحر: ولم يذكر المصنف

الخيار على قول الامام ، قالوا: وله الخيار فى الواحد كما اذا رآه ولم يكن رآه وقت البيع، ثم نقل عن غاية البيان أن لكل منهما الخيار قبل الكيل وذلك لأن الجهالة قائمة أو لتفرق الصفقة.

ثم قال: وصرح فى البدائع بلزوم البيع فى الواحد، وهذا هو الظاهر، وعندهماالبيع فى الكل لازم ولاخيار۔

وصح فى الكل ان كيلت فى المجلس لزوال المفسد قبل تقرره أوسمى جملة قفزانها بلاخيار لوعند العقد، وبه لوبعده فى المجلس أو بعده عند هما به يفتى

قوله (وبه لو بعده)، الضمير الأول للخيار والثانى للعقد قال حينئذ : أى وصح فى الكل بالخيار للمشترى لو سمى جملة قفزانها بعد العقد فى المجلس،

قوله وبه يفتى، عزاه فى الشرنبلالية الى البرهان وفى النهر عن عيون المذاهب ، لا لضعف دليل الامام بل تيسيرا وفى البحر: وظاهر الهداية ترجيح قولهما لتأخره دليلهما كما هو عادته اه

قلت : لكن رجح فى الفتح قوله وقوى دليله على دليلهما، ونقل ترجيحه أيضا العلامة قاسم عن الكافى والمحبوبى و النسفى وصدر الشريعة ، ولعله من حيث قوة الدليل فلا ينافى ترجيح قولهما من حيث التيسير،ثم رأيته فى شرح الملتقى أفاد ذلك، وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل۔ (شامى :٧/ ٦٤ـ٦٣ زكريا، مجمع الانهر: ١٧/٣ كوئٹه،بحر الرائق :٤٧٦/٥ زكريا،الدر المنتقى:١٨/٣ كوئٹه، الفقه الحنفى وأدلته:٢٠/٢ مكتبة الشيخ ديوبند)

علامہ حلبیؒ فرماتے ہیں:

ومن باع صبرة طعام كل صاع بدرهم صح فى صاع فقط إلا أن يسمى جملتها... وعندهما يصح فى الكل فى جميع ذلك۔(ملتقى الابحر:١٧/٣ كوئٹه)(والقول المقدم فيه راجح كما هو دأب المصنف)

معدودی متفاوت اشیاء اور کپڑے کے تھان کی بیع

(۲)(۱) اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ بیچا، ہر بکری ایک درہم کے عوض تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام بکریوں میں بیع فاسد ہوجائیگی۔

(۲) اسی طرح اگر کسی نے گز سے ناپے جانے والے کپڑے کے تھان کو بیچا اور مجموعی تھان کتنے گز کا ہے، وہ بیان نہیں کیا صرف اتنا کہا کہ ہر گز ایک درہم کے عوض تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک گز میں بھی بیع درست نہیں ہوگی، تمام میں فاسد ہو جائیگی۔

(۳) اسی طرح کسی نے گن کر بیچی جانے والی چیز کے ڈھیر کو جن کے افراد متفاوِت ہو مجموعی عدد بیان کیے بغیر بیچا تو تمام میں بیع فاسد ہوگی ایک میں بھی درست نہیں ہوگی۔

ومن باع قطيع غنم كل شاة بدرهم لم يجز في شئ منها والثياب و المعدود المتفاوت كالغنم وعندهما يجوز في الكل لمامر ۔ (الاختيار :۶/۲ بيروت)

امام صاحب کے مذہب کے مطابق وجہ فرق بیان کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وعنده ينصرف إلى الواحد لما بينا غير أن بيع شاة من قطيع وذراع من ثوب لايجوز للتفاوت وبيع قفيز من صبرة يجوز لعدم التفاوت فلاتفضى الجهالة الى المنازعة فيه وتفضى اليها في الأول فوضح الفرق ۔ (هدايه:۲۳/۲ مكتبه بلال)

یعنی وہ چیزیں جن کے افراد متفاوت ہوں اگر ان کی بیع اور ثمن کو مجموعی طور پر بیان نہ کیا جائے بس فرد کی قیمت بیان کی جائے تو تمام ہی مجموعے میں بیع فاسد ہو جائیگی ایک فرد میں بھی درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر ایک میں درست قرار دیا جائے تو چونکہ افراد متفاوت ہیں، بائع گھٹیا دینا چاہے گا اور مشتری عمدہ لینا چاہے گا، جس سے معاملہ جھگڑے تک پہنچ جائے گا اور جو چیز جھگڑے تک معاملہ کو لے جانے والی ہو؛ پہلے ہی سے شریعت نے اس کے دروازے کو بند کر دیا ہے کہ ایسا معاملہ ہو تو بیع فاسد ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں بھی صاحبینؒ کا مذہب مفتی بہ ہے، علامہ شامیؒ نے تیسیر کو وجہ ترجیح قرار دی ہے۔

فإن تفاوت الأفراد لغنم لم يصح في شيئ عنده، والأصح في واحد عنده كالصبرة وصححاه فيهما في الكل بحر وفي النهر عن العيون والشرنبلالية عن البرهان والقهستاني عن المحيط وغيره، وبقولهما يفتى تسيرا۔

وفي هامشه أقول: وبه يفتى اه، وعبارة القهستاني، وهذا كله عنده وأما عندهما

فنفذ فی الکل فی الصورتین: أی صورتی المثلی والقیمی بلاخیار للمشتری ان رأه، وعلیه الفتوی کما فی المحیط وغیره اھ۔ (شامی:٦٧/٧ زکریا)

یادرہے کہ کپڑے کے تھان میں امام صاحبؒ اورصاحبینؒ کا یہ اختلاف پرانے زمانے کے اعتبار سے ہے کہ اس زمانہ میں جدید مشینریاں نہیں تھیں، بلکہ کپڑے ہاتھوں سے بنے جاتے تھے جس کی وجہ سے کناروں وغیرہ میں تفاوت ہوتا تھا؛ لیکن فی زماننا یہ اختلاف نہیں رہے گا اس لئے کہ اب کپڑے عمدہ مشینریوں سے بنے جاتے ہیں جن میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، لہذا یہ مثلی اشیاء، اناج وغیرہ کی طرح ہوگا، لہذا امام صاحب کے مذہب کے مطابق ایک گز میں بیع جائز ہونی چاہئے۔(عین الھدایہ:۱۲/۳ زکریا)

پھل کی بیع درخت پر

(۳) اگر پھل کی جسامت مکمل ہوچکی ہو، مزید بڑھنے کا امکان نہ ہو، ایسی صورت میں کسی نے اس کو درخت پر چھوڑے رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو شیخینؒ کے نزدیک بیع فاسد ہو جائیگی، امام محمدؒ نے استحسانا درست قرار دیا ہے۔

وکذا اذا اشتراھا بعد ماتناھی عظمھا یجب القطع للحال... فإن شرط بقاء ھا علی الشجر جاز عند محمدؒ استحسانا للعرف.(الاختیار: ۷/۲)

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام محمد کے قول کو دلیل استحسان کی بناء پر راجح قرار دیا ہے۔

وکذا إذا تناھی عظمھا عند أبی حنیفة وأبی یوسف لما قلنا واستحسنه محمدؒ للعادة(ھدایه:۲۷/۳ مکتبه بلال)

علامہ شامی امام محمد کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

وإن شرط ترکھا علی الأشجار فسد البیع کشرط القطع علی البائع وقیل قائله محمدؒ لایفسد إذا تناھت الثمرة للتعارف فکان شرطا یقتضیه العقد وبه یفتی، بحر عن الاسرار لکن فی القھستانی عن المضمرات انه علی قولھما الفتوی فتنبه. وقال الشامی : أشار به الی اختلاف التصحیح وتخییر المفتی فی الافتاء بأبھما شاء، لکن حیث کان قول محمد الاستحسان یترجح علی قولھما تأمل. (شامی :۸۷/۷ زکریا، البحر

الرائق:۵/۵۰۶ زکریا)

قرض میں درھم استعمال ہونے کے بعد علم ہوکہ زیوف تھے

ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض تھا، پھر قرض خواہ نے قرض دار سے دین کی مقدار وصول کرلی اور خرچ کردی، پھر پتہ چلا کہ وصول کئے ہوئے سکے کھوٹے تھے، جب کہ قرض عمدہ سکوں کی صورت میں دیا تھا؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس قرض خواہ کو اب مزید کچھ نہیں ملے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کھوٹے درہم کا مثل لوٹا کر جید لے لے۔

ومن كان له دين على غيره فأخذ منه مثل دينه فانفقه ثم علم أنه كان زيوفا فلا شيئ له عند ابى حنفية، وقال ابو يوسف ومحمد يرد مثل الزيوف ويرجع مثل الجياد. (قدوری:۳۰٤ بشری)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں صرف امام ابو یوسف کا نام لے کر ان کا قول مفتی بہ قرار دیا ہے۔مگر علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں مبسوط کے حوالہ سے امام محمد کا بھی قول آخر یہی ذکر کیا ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

لأن الرجوع بالنقصان باطل لإستلزامه الربا، ولا وجه لابطال حقه فی الجودة لعدم رضاه، درر، قال فی الحقائق نقلا عن العيون: ان ما قاله ابو يوسف حسن وأدفع للضرر، ولذا اخترناه للفتوى، وكذلك صرح فی المجمع بأنه المفتى به عزميه.(شامی ۹۹/۷ زکریا)

یعنی جید کے بدلے کھوٹے درہم کے ملنے کی وجہ سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اگر صرف نقصان ہی کے رجوع کا حکم دیا جائے تو رباء کے مستلزم ہونے کی بناء پر درست نہیں۔اور وصف جودت (عمدہ دراہم) کے حق کو باطل کرنے کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں، کیوں کہ وہ اس وصول کئے ہوئے دراہم (زیوف) پر راضی نہیں، یا اپنے وصف جودت کو باطل کرنے اور چھوڑنے پر راضی نہیں۔

اور اس کی رضامندی کے بغیر جید درہم سے جو کہ اس کا حق ہے اس کو وصول کرنے سے منع

کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا قرض خواہ قرض دار کو کھوٹے درہم کا مثل لوٹا کر اس سے جید وصول کر لے گا۔

صاحب عیون وغیرہ نے امام ابو یوسف کے قول کو بہتر اور دافع للضر رہونے کی وجہ سے مفتی بہ قرار دیا ہے۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں:

ولو قبض زيفا بدل جيد كان له على آخر جاهلا به و نفق أو أنفقه فهو قضاء لحقه وقال أبو يوسف اذا لم يعلم يرد مثل زيفه ويرجع بجيده استحسانا كما لو كانت ستوقة أو نبهرجة واختاره للفتوى ابن كمال قلت ورجحه فى البحر والنهر والشرنبلالية فبه يفتى۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله استحسانا وقولهما قياس كما ذكره فخر الاسلام وغيره وظاهره ترجيح قول أبى يوسف. (رد المحتار مع الدر:۴۸۸/۷ زكريا، مجمع الانهر :۱۵۵/۳ كوئٹه، الدر المنتقى :۱۵۵/۳ كوئٹه، هندية :۲۳۸/۳ زكريا)

خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسف کا قول استحسان پر مبنی ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قول محمدؒ مع ابى حنيفة وهو الصحيح واعتمده النسفى لكن قال فخر الاسلام قولهما قياس وقول ابى يوسف استحسان وقال فى العيون ما قاله أبو يوسف حسن وأرفع للضرر فاخترناه للفتوى وقال فى المبسوط وهو قول محمد الاخر. التصحيح والترجيح : ۲۴۰ بيروت)

نوٹ: صاحب قدوری نے یہ مسئلہ کتاب الرھن میں لکھا ہے لیکن رہن کے مسائل سے اس کی کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔ اور مختار میں یہ مسئلہ کتاب البیوع میں مذکور ہے، اس لیے ہم نے بھی اس کو بیوع میں شامل کر دیا۔

خیار شرط کا بیان

مدت خیار

بیع میں بائع اور مشتری کے لئے خیار شرط جائز ہے، تین دن یا اس سے کم خیار حاصل ہوگا اس سے زیادہ امام صاحبؒ کے نزدیک خیار شرط جائز نہیں، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عاقدین کی رائے پر موقوف ہے، اور تین سے زیادہ بھی جائز ہے۔

خیار الشرط جائز فی البیع للبائع والمشتری، ولهما الخیار ثلاثة أیام فما دونها، ولایجوز الأکثرمن ذلك عند ابی حنیفةؒ وقال أبو یوسفؒ و محمدؒ یجوز إذا سمی مدة معلومة(قدوری ۲٦٥ ،بشری، الاختیار :۱۳/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن شرط الخیار یخالف مقتضی العقد وهواللزوم إنما جوزناه بخلاف القیاس بما روینا من النص فیقتصر علی المدة المذکورة فیه وانتفت الزیادة.(هدایة : ۳ / ۳۰ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہم نے خلاف قیاس خیار شرط کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب عقد ہوگیا تو بیع لازم ہو جانی چاہئے اور خیار شرط لینے سے عقد لازم نہیں ہوتا جو کہ عقد کے تقاضے کے خلاف ہے؛ لیکن چونکہ احادیث مبارکہ میں اس کا ثبوت ملتا ہے، بناء بریں خلافِ قیاس تین دن تک عاقدین کو عقد کے لازم کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ملے گا، اور چونکہ خلاف قیاس تین دن کا اختیار احادیث سے ثابت ہے لہٰذا اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ملے گی۔

تین دن سے زیادہ کا خیار

اسی کے ضمن میں ایک مسئلہ آتا ہے کہ اگر کسی نے تین دن سے زائد کا خیار لیا اور پھر بعد میں تین ہی دن میں خیار ختم کر دیا تو یہ عقد صحیح ہوگا یا نہیں۔

اس میں امام زفر کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، جب کہ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک عقد صحیح ہوگا۔

صح شرطه للمتبايعين معا و لأحدهما، ولغيرهما فى مبيع كله أو بعضه ثلاثة أيام أو أقل وفسد عند اطلاق أوتابيد لا أكثر فيفسد، فلكل فسخه خلافا لهما غيرأنه يجوزان أجاز من له الخيار فى الثلاثة فينقلب صحيحا على الظاهر.

قوله خلافا لهما، فعندهما : يجوز اذا سمى مدة معلومة

قوله غيرأنه يجوز إن أجاز فى الثلاثة وكذا لوأعتق العمد أومات العبد المشترى أواحدث به مايوجب لزوم البيع ينقلب البيع جائزا عند ابى حنفية.

قوله: فينقلب صحيحا: لأنه قد زال المفسد قبل تقرره وذلك أن المفسد ليس هو شرط الخيار بل وصله بالرابع، فإذا أسقطه تحقق زوال المعنى المفسد قبل مجيئه فينقيه العقد صحيحا.

ثم اختلفوا فى حكم هذا العقد فى الإبتداء، فعند مشائخ العراق حكمه الفساد ظاهراً إذ ظاهر دوامها على الشرط ، فإذا اسقطه تبين خلاف الظاهر فينقلب صحيحا وقال مشايخ خراسان والامام السرخسى وفخر الاسلام وغيرهما من مشايخ ماوراء النهر، هو موقوف، وبالإسقاط قبل الرابع ينعقد صحيحها، واذا مضى جزء من الرابع فسد العقد الآن وهو الأوجه ،كذا فى انطيرية والذخيرة فتح ملخصا، وتمامه فيه، ولكن الأول ظاهر الرواية۔(شامی:۱۱۴/۷،۱۱۳، زكريا)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے خیارِشرط کے تین دن کے ساتھ مقید ہونے نہ ہونے میں امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور زیادہ دن خیار لینے کے بعد تین دن پر خیار استعمال کرنے کی صورت میں عقد کے فساد اور عدم فساد کے سلسلے میں مشائخ عراق اور مشائخ خراسان کے مابین اختلاف ذکر کیا ہے، جس میں مشائخ عراق کے قول کو ظاہر الروایات قرار دیا ہے کہ عقد فاسد ہو چکا تھا لیکن تین دن پر خیار ساقط کرنے کی بناء پر واپس درست ہو جائے گا۔

خیار شرط کی صورت میں مبیع کی ملکیت

(۲) اگر مشتری نے خیار شرط کا استعمال کیا تو مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائیگی البتہ امام صاحب کے نزدیک مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مشتری اس کا مالک بن جائے گا۔

وخیار المشتری لایمنع خروج المبیع من ملك البائع إلا أن المشتری لا یملکه عند أبی حنیفةؒ وقال أبویوسف ومحمد یکمله.قدوری:۲٦٦ بشری الاختیار:۱٤/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أنه لما لم یخرج الثمن عن ملکه فلوقلنا بأنه یدخل المبیع فی ملکه لاجتمع البدلان فی ملك رجل واحد حکما للمعاوضة ولا اصل له فی الشرع لأن المعاوضة یقتضی المساواة ولأن الخیار شرع نظرا للمشتری لیتروی فیقف علی المصلحة ولو ثبت الملك ربما یعتق علیه من غیر اختیاره بان کان قریبه فیفوت النظر. (هدایه: ۳۲/۳ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع وشراء، عقدِ معاوضہ ہے اور یہ مساواۃ کا تقاضہ کرتا ہے کہ بائع مشتری کے مال کا مالک بن جائے اور مشتری بائع کے مال کا، لیکن خیار لینے کی صورت میں ثمن مشتری کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے، لہٰذا اگر مبیع پر بھی بائع کی ملکیت مان لیوے، تو مبیع اور ثمن دونوں مشتری کی ملک میں جمع ہوجائیگی جوکہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور شریعت میں بھی اس کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ جس میں بدل اور مبدل منہ ایک ہی شخص کے قبضہ میں جمع کر دیا گیا ہو، نیز مشتری نے اپنے فائدہ کے لئے خیار لیا ہے کہ غور وفکر کے نتیجے میں مصلحت پر واقف ہونے کا موقع ملے ، اگر مبیع پر اس کی ملکیت ثابت کر دی جائے تو اس کی مصلحت کے خلاف ہوسکتا ہے، ممکن ہے کہ اس کو نقصان کا بھی سامنا کرنا پڑے، مثلاً غلام خریدا جو مشتری کا قریبی رشتہ دار تھا اگر مبیع پر اس کی ملکیت مان لی جاوے تو اس کی چاہت کے بغیر وہ آزاد ہوجائے گا جوکہ اس کا بڑا نقصان ہے لہٰذا مبیع اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگی۔

ویخرج عن ملکه أی البائع مع خیار المشتری فقط.... ولا یملکه المشتری خلافاً لهما حیث قالا: إنه یملکه لئلا یصیر سائبة قلنا السائبة هی التی لاملك فیها لأحد ولاتعلق ملك، والثانی موجود هنا ، ویلزمکم اجتماع البدلین والعود علی موضوعه بالنقض بشراء قریبه.

قوله ویلزمکم: استدلال للامام بطریق النقض الإجمالی لدلیل الخصم باستلزامه الفساد من وجهین.

الأول ما فی النهر أنه لو دخل فی ملك المشتری مع کون الثمن لم یخرج من ملکه لزم اجتماع البدلین فی حکم ملك أحد المتعاقدین حکما للمعاوضة ولا أصل له فی الشرع والثانی ما فی الفتح من أن خیار المشتری شرع نظرا له لیتروی فیقف علی المصلحة فلو أثبتنا الملك بمجرد البیع مع خیاره ألحقناه نقیض مقصوده، اذ ربما کان المبیع من یعتق علیه فیعتق بلا اختیاره فیعود شرع الخیار علی موضوعه بالنقض اذا کان مفوتا للنظر، وذلك لایجوز . (شامی :۷/ ۱۲۵ـ۱۲٤ زکریا)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے بھی انہیں دو چیزوں کو دلیل میں پیش کیا ہے، جو صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے اوران کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق سائبہ سے نہیں اس لئے کہ سائبہ اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی ملکیت میں نہ ہو اور نہ ہی ملکیت سے کوئی تعلق ہو لیکن ہمارے مسئلہ میں اگر چہ مبیع پر کسی کی ملکیت نہیں، لیکن تعلق ملک موجود ہے اسی بناء پر اگر مشتری مبیع کو واپس کردے تو بائع اس کا حقیقی مالک بن جاتا ہے مشتری سے بھی تعلق ملک ہے کہ اگر وہ اپنا خیار ساقط کردے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولا یدخل فی ملکه عند أبی حنیفة قال فی التحفة والصحیح قول أبی حنیفة واعتمده برهان الشریعة وصدر الشریعة والنسفی والموصلی.(التصحیح والترجیح:۲۲/۳ بیروت)

ورجح قول الإمام أیضا قاضیخان حیث قدمه کما هو دأبه ـفتاوی قاضیخان:۱۷۸/۲ زکریا)

خیار عیب

مبیع ہلاک ہونے کے بعد عیب کا علم

کسی نے غلام خریدا پھر اس کو آزاد کردیا، یا غلام اس کے پاس مر گیا پھر مشتری عیب پر مطلع ہوا

تو وہ بائع سے اپنے نقصان کا عوض وصول کرے گا۔

اور اگر مشتری نے خود غلام کو قتل کر دیا، یا غلہ خرید کر لایا تھا کھا گیا؛ پھر عیب پر مطلع ہوا تو امام صاحب کے نزدیک مشتری بائع سے کچھ بھی وصول نہیں کرے گا، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عیب کی بناء پر نقصان کا عوض وصول کرے گا۔

ومن اشتری عبدا فأعتقه، أومات عنده ثم اطلع علی عیب رجع نقصانه، فإن قتل المشتری العبد او کان طعاما فأکله، ثم اطلع علی عیبه لم یرجع علیه بشئ فی قول أبی حنفیةؒ وقالا یرجع بنقصان العیب (قدوری: ۲۷٤ بشری، الاختیار:۲/۲۰ بیروت)

صاحب ہدایہ نے قتل والے مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے کہ ان کی ایک روایت کے مطابق رجوع بالنقصان کا حق ملے گا؛ لیکن ظاہر الروایت یہی ہے کہ کچھ بھی رجوع کرنے کا حق نہیں ملے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قتل ہمیشہ قابل ضمان ہوتا ہے، چاہے قصاص کے ذریعہ ہو یا دیت کے ذریعہ اور یہاں ضمان کا سقوط فقط اس کی ملک کی بناء پر ہوا ہے گویا اس نے اپنے اوپر سے قصاص یا دیت دور کر کے اپنی ملک سے عوض حاصل کرلیا ہے اور مشتری جب مبیع کا عوض وصول کر لیتا ہے تو اسے رجوع بالنقصان کا حق نہیں ملتا؛ بناء بریں یہاں بھی اسے رجوع کا حق نہیں ملے گا؛ ہاں اعتاق کا مسئلہ الگ ہے اگرچہ بظاہر قتل جیسا ہی معلوم ہوتا ہے؛ لیکن دونوں میں بایں معنی فرق ہے کہ قتل تو قابل ضمان ہوتا ہے لیکن اعتاق نہیں، اس لئے کہ وہ غیر کی ملک میں نافذ ہی نہیں ہوتا، مثلا ایک غلام کے دو شخص مالک تھے ایک نے اسے آزاد کر دیا اب آزاد کرنے والا تنگ دست ہو یا خوش حال؛ اس پر اپنے دوسرے شریک کا ضمان عائد نہیں ہوگا؛ جب ضمان عائد نہیں ہوگا تو وہ اپنی ملک سے دنیوی فائدہ حاصل کرنے والا ہوگا بنا بریں اس کو رجوع بالنقصان کا حق ملے گا۔

رہا مسئلہ غلہ کا تو صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو بطور استحسان کے راجح قرار دیا ہے۔

أما القتل فالمذکور ظاهر الروایت وعن ابی یوسفؒ انه یرجع..... ووجه الظاهر

أن القتل لایوجد إلا مضمونا و إنما یسقط الضمان ههنا باعتبار الملك فیصیر كالمستفید به عوضا بخلاف الإعتاق لأنه لایوجب الضمان لامحالة كاعتاق المعسرعبدا مشتركا۔ وأما الأكل فعلى الخلاف عند هما یرجع وعنده لایرجع استحسانا. (هدایه:۳/ ٤٥)

علامہ ابن ہمام نے قتل والے مسئلہ میں امام محمدؒ کی بھی ایک روایت امام ابو یوسفؒ کی طرح قرار دی ہے گویا قتل والے مسئلہ میں غیر ظاہر الروایت کے مطابق صاحبینؒ رجوع بالنقصان کے قائل ہیں۔

طعام والے مسئلہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں رجوع یا عدم رجوع کو مفتی بہ قرار دینے میں فقہاء کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، ہدایہ، عنایہ، فتح اور تبیین میں عدم رجوع کو استحسان قرار دیا ہے جو کہ امام صاحب کا قول ہے۔

صاحب درمختار علامہ حصکفی اور علامہ قاسم نے اس کے برعکس حق رجوع کو استحسان قرار دیا ہے، جو کہ صاحبینؒ کا قول ہے، الاختیار اور بحرالرائق میں یہی مذکور ہے اور ہدایہ وغیرہ میں جو مذکور ہے اس کو برعکس قرار دیا ہے۔

صاحب فتح القدیر نے بھی اولا خلاصۃ الفتاوی کے حوالہ سے اس کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور امام طحاوی کا بھی اسی کو اختیار کرنا ذکر کیا ہے؛ لیکن اس کے بعد صاحب فتح فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ کا امام کے قول کو مؤخر ذکر کر کے استحسان قرار دینا اور صاحبینؒ کی دلیل کا جواب دینا صاحبینؒ کے قول کے مفتی بہ ہونے کے مخالف معلوم ہوتا ہے اور کنز، ملتقی اور البحر وغیرہ میں امام صاحب کے قول کو ہی اختیار کیا گیا ہے اور ذخیرہ میں امام صاحب کے قول ہی کو صحیح قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مناقشہ کے بعد فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دونوں قولوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے؛ لیکن صاحبینؒ کے قول کی تصحیح علیہ الفتوی کے لفظ سے کی گئی ہے جو کہ الفاظ تصحیح میں سب سے زیادہ مؤکد ہے، لہٰذا اسی کو اختیار کیا جائے گا بالخصوص جبکہ اس میں لوگوں کے ساتھ نرمی اور بھلائی بھی شامل ہو۔

أو كان المبیع طعاما فأكله أو بعضه الذى فی الهدایة و العنایة و الفتح و التبیین ان

الاستحسان عدم الرجوع وهو قول الإمام فليحرر

قلت ما ذكره الشارح من أن الاستحسان قولهما ذكره فى الاختيار، و تبعه فى البحر، و كذا نقله عنه العلامة قاسم، و نبه على أنه عكس ما فى الهداية وسكت عليه، فلذا مشى عليه المصنف فى متنه وذكر فى الفتح عن الخلاصة أن عليه الفتوى، وبه أخذ الطحاوى، لكن قال فى الفتح بعده: إن جعل الهداية قول الامام استحسانا مع تأخيره وجوابه عن دليلهمايفيد مخالفة فى كون الفتح على قولهما.

قلت: ويؤيده أنه فى الكنز والملتقى وغير هما مشوا على قول الإمام، وفى الذخيرة: ولو لبس الثوب حتى تخرق من اللبس أو أكل الطعام لايرجع عنده هو الصحيح خلافا لهما.

والحاصل أنهما قولان مصححان، لكن صححوا قولهما بأن عليه الفتوى، ولفظ الفتوى آكد الفاظ التصحيح، ولاسيما هو أرفق بالناس كما يأتى فلذا اختاره المصنف فى متنه وهذا فى الأكل.

أو قتله هو ظاهر الرواية عن أصحابنا ووجهه أن القتل لم يعهد شرعا إلامضونا وإنما يسقط عن المولى بسبب الملك فصار كالمستفيد به عوضه و هو سلامة نفسه عن القتل إن كان عمدا أوالدية إن كان خطأ فكانه باعه. (شامى :۷/ ۱۹۲، ۱۹۵ زكريا،البحر الرائق : ٦/٨٨ زكريا، الدر المنتقى : ٣/ ٦٨ كوئٹه، الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد: ٤/١٣٩ بيروت)

بیع باطل اور فاسد کا بیان

بیع باطل میں مبیع پر مشتری کی ملکیت

بیع باطل میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مشتری کے قبضہ میں مبیع بطورامانت کے ہوتی ہے، اگر ہلاک ہوجائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قیمت لازم ہوگی۔

والباطل لايفيد الملك ويكون أمانة فى يده يهلك بغير شيئ، وهذا عند أبى حنيفة

وعندهما يهلك بالقيمة.(الإختيار:۲۳/۲ بيروت)

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے علامہ شامی فرماتے ہیں:

والبيع الباطل حكمه عدم ملك المشترى إياه إذا قبضه فلا ضمان لوهلك المبيع عنده لأنه أمانة، وصحح فى القنية ضمانه ، قيل وعليه الفتوى.

وفى هامشه قال فى الدرر، وقيل يكون مضموما لأنه يصير كالمقبوض على سوم الشراء وهو أن يسمى الثمن فيقول إذهب بهذا فان رضيت به اشتريته بما ذكر، أما اذا لم يسمعه فذهب به فهلك عنده لايضمن نص عليه الفقيه ابو الليث، قيل وعليه الفتوى كذا فى العناية، قال فى العزميه، الذى يظهر من شروح الهداية عود الضميرين فى عليه، وعليه إلى أن حكم المقبوض على سوم الشراء ذلك تعويلا على كلام الفقيه الا أن القول الثانى فى مسألتنا مرجح على القول الأول، لكن فى النهر واختار السرخسى وغيره أن يكون مضمونا بالمثل أو بالقيمة، لأنه لايكون أدنى حالًا من المقبوض على سوم الشراء، وهو قول الأئمة الثلاثة وفى القنية أنه الصحيح لكونه قبضه لنفسه فشابه الغصب وقيل الأول قول أبى حنيفة والثانى قولهما.(شامى : ٢٤٧/٢٤٦/٧)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے دونوں قول مفتی بہ ذکر کیے ہیں؛لیکن پھرالنھر الفائق کے حوالہ سے قول ثانی کوترجیح دی ہےاوروجہ اس کی یہ ذکر کی ہے کہ بیع باطل کا درجہ مقبوض علی سوم الشراء سے کم نہیں ہے،یعنی اگر کوئی شخص بائع سے کوئی چیزاس شرط پر لے جاتا ہے کہ اگر پسند آئیگی تو رکھ لوگا؛ ورنہ واپس کر دوں گا، پھر معاملہ مکمل کرنے سے پہلے ہی چیز اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جاتی ہے تو اس پر ضمان لازم ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضمان لازم ہوگا۔صاحب ہدایہ نے بیع فاسد کے بیان میں مدبراورام ولد کی بیع کے تحت جو بحث کی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام صاحب کے قول کوترجیح دے رہے ہیں۔

ولو هلك المبيع فى يد المشترى فيه يكون أمانة عند بعض المشائخ لأن العقد غير معتبر فبقى القبض باذن المالك وعند البعض يكون مضمونا لأنه لايكون أدنى حالا من المقبوض على سوم الشراء وقيل الأول قول أبى حنيفة والثانى قولهما كما فى بيع ام الولد والمدبر.(هدايه: ۵۳،۵۲،۵۱/۳) بلال

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وقیل الأول الی کونه أمانة قول الامام والثانی أی کونه مضمونا قولهما أخذا من الاختلاف المذکور، قلت وبه صرح صاحب البرهان، والاختیار والمختار قولهما وقیل علیه الفتوی کمافی الدرر وفی القهستانی وهو الصحیح علی ما ذکره السرخسی وحکاه قاضیخان۔ (قاضی خان : ۱۳٤/۲ کوئٹه ، الدر المنتقی :۳/ کوئٹه کراچی)

شهد کی مکھی کی بیع

شیخینؒ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہے امام محمدؒ کے نزدیک اگر چھتے کے ساتھ ہو تو جائز ہے۔

ولایجوز بیع النحل إلامع الکوارات وقال محمد : یجوز اذا کان مجموعا (الاختیار : ۲٦/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے؛ البتہ صاحب ہدایہ نے شیخینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولهماأنه من الهوام فلایجوز بیعه کالزنابیر والإنتفاع بما یخرج منه لا بعینه فلا یکون منتفعا به قبل الخروج حتی لو باع کوارة فیها عسل بما فیها من النحل یجوز تبعا له کذا ذکره الکرخی.(هداية:۵۵/۳ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکھی حشرات الأرض میں سے ہے، یعنی زمین کے کیڑے مکوڑے کے قبیل سے ہیں اور کیڑے مکوڑوں کا بیچنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں۔ نیز نفس مکھی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاتا، بلکہ اس سے نکلنے والے شہد سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔

اور جو چیز قابل انتفاع نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی، لہٰذا نفسِ مکھی کی بیع جائز نہ ہوگی، ہاں اگر شہد کے چھتہ کے ساتھ مکھی بھی آجاوے تو شہد کے تابع ہو کر اس کی بھی بیع درست ہو جائیگی۔ اسی طرح کا اختلاف ائمہ احناف کے درمیان ریشم کے کیڑے اور اس کے انڈے میں بھی پایا جاتا ہے۔ امام صاحبؒ تو ریشم کے کیڑے کی بیع کو حشرات الارض میں سے ہونے کی بناء پر ناجائز قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسفؒ ریشم کے تابع ٹھہرا کر اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور

امام محمدؒ مطلقا جائز قرار دیتے ہیں اس لیے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

اور اس کے انڈے کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بربناء ضرورت اس کی بیع جائز ہے اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسف امام صاحب کی طرح اس کی بیع ناجائز قرار دیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین مسئلے ہیں: (۱) شہد کی مکھی کی بیع (۱) ریشم کے کیڑے کی بیع (۳) ریشم کے کیڑے کے انڈے کی بیع۔

صاحب ہدایہ نے تینوں مسئلوں میں فرق کیا ہے پہلے مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، دوسرے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو اور تیسرے میں صاحبینؒ کے قول کو۔

ولایجوز بیع دود القزعند ابی حنیفة لأنه من الهوام وعند ابی یوسف یجوز اذا ظهر فیه القز تبعا له وعند محمد یجوز کیف ماکان لکونه منتفعا به و لا یجوز بیع بیضه عند ابی حنیفة وعند هما یجوزلمکان الضرورة وقیل ابو یوسف مع ابوحنیفة کما فی دود القز (یدایه: ۵٦/۳)

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ نے ان تینوں مسئلوں میں امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے اس لیے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور علامہ شامی نے ہندیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ خنزیر کے علاوہ تمام حیوانات کی بیع جائز ہے۔

ویباع دود القز أی الأبر یسم وبیضه أی بزره وهو بزر الفیلق فیه الدود و النحل المحرز وهو دود العسل وهذا عند محمد و به قالت الثلاثة وبه یفتی عینی وابن مالك وخلاصة قوله النحل المحرز قال فی البحر: وهو معنی ما فی الذخیرة اذا کان مجموعا، لأنه حیوان منتفع به حقیقة وشرعا فیجوز بیعه وان کان لایؤکل کالبغل والحمار.

ونقل السائحانی عن الهندیة ویجوز بیع سائر الحیوانات سوی الخنزیر وهو المختار (شامی:۷/ ۲۵۹، ۲٦۰ زکریا)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وقول محمد: هنا هو المختار للفتوی کما فی الخلاصة وغیرها؛ قلت و الحاصل أن جواز البیع یدور مع حل الانتفاع کما فی المنح عن المجتبی. (الدر المنتقی:۸۴/۳ کوئٹہ، الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید:۵۲/٤ بیروت، النهر الفائق:٤۲۵/۳ دار الایمان سهارنپور)

اقالہ کا بیان

اقالہ فسخ ہے یا بیع جدید

امام صاحب کے نزدیک متعاقدین کے حق میں اقالہ کی حیثیت فسخ کی ہے اوران کے علاوہ کے حق میں بیع جدید کی ہے، اوراگر فسخ قرار دینا متعذر ہوتو بیع باطل قرار دی جائے گی، امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام کے حق میں بیع جدید ہے، اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہوتو فسخ قرار دیا جائے گا اگر وہ بھی ممکن نہ ہوتو بیع ہی باطل سمجھی جائیگی۔ امام محمد اولا فسخ کے قائل ہیں؛ اگر وہ متعذر ہوتو بیع سمجھی جائیگی ورنہ پھر عقد کو باطل قرار سمجھا جائے گا۔

وهی فسخ فی حق المتعاقدین بیع جدید فی حق ثالث عند أبی حنیفة ، فإن تعذر جعلها فسخا بطلت وقال أبو یوسف بیع جدید فی حق الکل، فإن تعذر ففسخ فان لم یمکن بطل، وقال محمد: فسخ فان تعذر فبیع ، فان لم یمکن بطل(الاختیار، ۱۱/۲ بیروت، قدوری ۲۸۲ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن اللفظ ینبئی عن الفسخ والرفع کما قلنا والأصل اعمال الالفاظ فی مقتضیاتها الحقیقة ولایحتمل ابتداء العقد لیحمل علیه عند تعذره لأنه ضده واللفظ لایحتمل ضده فتعین البطلان۔ هدایه :۳/ ۷۲ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ کے معنی ہی فسخ عقد کے ہے لہذا لفظ کو اس کے حقیقی مقتضی پر محمول کرتے ہوئے اقالہ کا مطلب بھی فسخ ہی لیا جائے گا اوراس کے متعذر ہونے کے وقت بیع

جدید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ یہ اس کی ضد ہے اور کسی چیز کو اس کی ضد پر محمول نہیں کیا جاتا ہے، لہذا جہاں فسخ قرار نہیں دیا جاسکتا وہاں اقالہ باطل ہو جائے گا۔

علامہ شامی نے بھی امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ ائمہ احناف کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ لفظ اقالۃ کے ذریعہ عقد ہو اور بعد القبض ہو اور اگر اقالۃ کے علاوہ مفاسخہ یا متارکہ کے لفظ کے ذریعہ ہو اور قبل القبض ہو تو بالاتفاق بیع فسخ ہوگی، اور اگر لفظ بیع کے ذریعہ ہو تو بالاجماع بیع ہوگی۔

فان الاقالة فسخ فی حق المتعاقدین بیع فی حق غیرهما، وهذا اذا کانت بلفظ الاقالة فلو بلفظ مفاسخة أو متارکة أو تراد لم تجعل بیعا اتفاقا، ولو بلفظ بیع فبیع اجماعا؛ فسخ فی حق المتعاقدین هذا اذا کانت قبل القبض بالاجماع وأما بعده فکذلك عندالامام الااذاتعذر....والخلاف مقیدبما اذا کانت بلفظ الاقالة کما یأتی، والصحیح قول الامام کما فی تصحیح العلامة قاسم. شامی: ۳۳۷/۳۳۲/۷ زکریا،التصحیح والترجیح: ۲۳۰ بیروت)

شیخ وھبۃ زحیلی فرماتے ہیں:

اما الحنفیة فاختلفوا فیما بینهم فقال أبوحنیفة وقوله هو الصحیح عند الحنیفة الاقالة فسخ فی حق المتعاقدین بیع جدید فی حق ثالث غیرهما (الفقه الاسلامی وأدلته: ۵۰۴/۴ الهدی دیوبند)

باب المرابحة التولیة

مرابحہ یا تولیہ میں خیانت

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع تولیہ میں مشتری اگر بائع کی خیانت پر مطلع ہو جائے تو بقدر خیانت ثمن ساقط کردے اور بر بناء قیاس یہی حکم وضعیہ میں بھی ہے، اور اگر بیع مرابحہ میں خیانت پر مطلع ہوا تو مشتری کو اختیار ملے گا اگر چاہے تو پورا ثمن دے کر مبیع لے لے یا پھر واپس کردے کمی کا اختیار نہ ہوگا۔

امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں بقدر خیانت ثمن کم کرے گا۔
امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ملے گا؛ چاہے تو لے یا چھوڑ دے۔

فإن علم بخيانة فی التولية أسقطها من الثمن وهو القياس فی الوضعية و فی المرابحة إن شاء أخذه بجميع الثمن وإن شاء رده وهذا عند أبی حنيفة ؛ وقال أبو يوسف يحط فيهما حصة الخيانة من الربح، وقال محمد يخير فيهما (الاختيار :۲/ ۳۰ بيروت قدوری : ۲۸۲ بشری)

امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة أنه لولم يحط فی التولية لاتبقی تولية لأنه يزيد علی الثمن الأول فيتغير التصرف فتعين الحط وفی المرابحة لولم يحط تبقی مرابحة وان كان يتفاوت الربح فلا يتغيرالتصرف فامكن القول بالتخيير.(هدايه :۷٦/۳ مكتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو قسم کی بیع ہے ایک تولیہ دوسری مرابحہ؛ تولیہ کہتے ہیں ثمن اول پر بیع کرنے کو اور مرابحہ ثمن اول پر کچھ نفع لیکر بیع کرنے کو۔ تولیہ میں خیانت کی صورت میں اسقاط ثمن کا خیار ملے گا لیکن مرابحہ میں نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تولیہ میں اسقاط ثمن کا اختیار نہ دیا جائے تو تولیہ، تولیہ ہی نہیں رہے گا، مثلا زید نے عمرو کو دس روپۓ میں تولیۃً ایک گھڑی بیچی اور کہا کہ دس میں ہی میں نے خریدا تھا حالانکہ اس نے دس میں نہیں ؛ بلکہ آٹھ روپۓ میں خریدا تھا چنانچہ اگر بقدر خیانت مشتری کو اسقاط ثمن کا اختیار نہ دیا جائے تو یہ عقد تولیہ ہی نہ رہے گا، جب کہ ایجاب وقبول بیع تولیہ کا تھا، لہٰذا جس عقد پر دونوں نے ایجاب وقبول کیا ہے اس کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ بیان کردہ ثمن میں کمی کرکے عقد کے معنی کو الفاظ کے مطابق کیا جائے۔

برخلاف مرابحہ؛ اس میں تو بس ثمن اول پر نفع لیا جاتا ہے خیانت سے صرف اتنا فرق پڑے گا کہ کچھ نفع زیادہ لے رہا ہے، ورنہ مرابحہ تو مرابحہ ہی رہے گا مثلا دس روپۓ گھڑی کی قیمت بتا کر دو روپۓ نفع کے ساتھ بارہ میں بیچی حالانکہ گھڑی کی قیمت آٹھ روپۓ تھی تو عقد مرابحہ میں کچھ فرق

نہیں پڑے گا وہ تو باقی رہے گا بس فرق اتنا ہوگا کہ اس نے دو روپۓ نفع کا ذکر کیا ہے جب کہ خیانت کے علم کے بعد واضح ہوا کہ نفع چار روپۓ ہے۔

فان ظهر خيانة فى مرابحة باقراره أو برهان على ذلك أو بنكوله عن اليمين أخذه المشترى بكل ثمنه أو رده لفوات الرضا وله الحط قدر الخيانة فى التولية لتحقق التولية. وفى هامشة اى ولاحط هنا بخلاف التولية وهذا عنده وقال ابويوسف: يحط فيهما وقال محمد: يخير فيهما والمتون على قول الامام. (شامى: ۳۵۵/۷) زکریا)

شیخ وھبۃ زحیلی فرماتے ہیں:

وان ظهرت الخيانة فى قدر الثمن فى المرابحة...... فقال أبوحنيفة وقوله هوالأرجح عند الحنفية المشترى بالخيار فى المرابحة إن شاء أخذه بجميع الثمن وان شاء ترك وأما فى التولية فلاخيار له لكن يحط قدر الخيانة و يلزم العقد بالثمن الباقى. (الفقه الاسلامى وادلته ٤٩٩/٤ الهدى ديوبند)

بيع العقار

بيع العقار قبل القبض

شیخینؒ کے نزدیک زمین کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند ابى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد لايجوز (قدورى ٢٨٤ بشرى)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن ركن البيع صدر من اهله فى محله ولاغرر فيه لأن الهلاك فى العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معمول به عملا بدلائل الجواز (هدايه: ۷۹/۳ مكتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع اہل کے درمیان ہو اور اس کے محل میں ہو (اور بیع کے اہل عاقل بالغ شخص کا ایجاب قبول ہے اور اس کا محل مبیع یعنی مال مملوک ہے،) تو بیع درست ہوتی ہے اور یہ دونوں چیزیں یہاں پائی گئی کہ عاقل بالغ بائع اور مشتری کے درمیان مملوک زمین کا

عقد ہوالہذا بیع درست ہونی چاہیئے، اور یہاں کوئی دھوکہ بھی نہیں اس لئے کہ زمین منقولی اشیاء کی طرح ہلاک نہیں ہوتی کہ عقد کے فسخ ہونے کا سبب بنے، ہلاکت کا وقوع اس میں شاذ ونادر ہے اور حدیث میں جس غرر سے روکا گیا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ قبل القبض ایسی چیز کی بیع مت کرو، جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو کہ پھر فساد عقد کی نوبت آوے، اور ہلاکت کا اندیشہ منقولی اشیاء میں ہوتا ہے، نہ کہ غیر منقولی میں اسی بناء پر جس حدیث میں قبل القبض بیع سے روکا گیا ہے ابن عباسؓ کے اثر کے مطابق وہ طعام اور غلہ وغیرہ کی بیع ہے کیوں کہ ان میں ہلاکت کا اندیشہ زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

صح بيع عقار لايخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر لندرة هلاك العقار، حتى لو كان علوا او على شط نهر و نحوه كان كمنقول فلا يصح اتفاقا وفي هامشه لعدم الغرر أى غرر انفساخ العقد على تقدير الهلاك، وعليه بقوله لندرة هلاك العقار.(شامي: ۷/ ۳٦۹، الفقه الحنفي و أدلته :۲۷/۲ مكتبة الشيخ ديوبند ،التصحيح و الترجيح :۱/ ۲۳ بيروت)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں صراحتاً کسی قول کی ترجیح نقل نہیں فرمائی ہے، فقط اختلاف ذکر فرمایا ہے۔فتاوی عالمگیری میں شیخینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

واما على قولهما يصح لأن بيع العقار قبل القبض جائز عند هما و عليه الفتوى.(عالمگيری :۱۰۹/۳)

محمود الفتاوی میں ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی زمین جس کی ھلاکت کا اندیشہ نہ ہو اسے قبل القبض بیچنا جائز ہے اور جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہو جائے، یا پہاڑی علاقہ ہو جہاں کسی بھی وقت پوری کی پوری زمین گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ایسی زمینوں کے بارے میں ابن ھمامؒ فرماتے ہیں کہ اصل اصول کے مطابق اس کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہوگی۔(فتح القدیر:۵۱۳/٦، محمود الفتاوی:۴۳۱/۵)

باب الربا

گوشت کے عوض جانور کی بیع

شیخینؒ کے نزدیک گوشت کو جانور کے عوض بیچنا جائز ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر گوشت جانور میں موجود گوشت سے زیادہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں تاکہ گوشت گوشت کے مقابلے میں ہو جائے اور جو زیادہ ہے وہ جانور کے دوسرے اجزاء کے مقابلے میں ہو جائے۔

ویجوز بیع اللحم بالحیوان عند ابی حنیفة وأبی یوسفؒ وقال محمد لایجوز حتی یکون اللحم اکثر مما فی الحیوان، فیکون اللحم بمثله والزیادة بالسقط(قدوری ۲۹۰ بشری، الاختیار:۳۳/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنه باع الموزون بما لیس بموزون لأن الحیوان لایوزن عادة و لایمکن معرفة ثقله بالوزن لانه یخفف نفسه مرة ویثقل اخری.(هدایه :۸۷/۳ مکتبه بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اس لئے کہ دونوں الگ الگ جنس ہے، گوشت وزن کیا جاتا ہے اور جانور کا وزن نہیں کیا جاتا؛ بلکہ اس کا وزن کرنا مشکل ہے، کیونکہ کبھی وہ اپنے آپ کو بھاری کر لیتا ہے اور کبھی ہلکا کر لیتا ہے، لہٰذا جب دونوں الگ الگ جنس ہے تو کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔

نیز امام محمدؒ کا یہ اختلاف ہم جنس جانوروں کے گوشت میں ہے، خلاف جنس میں کمی بیشی ان کے نزدیک بھی جائز ہے۔

اس مسئلہ میں بھی علامہ شامی نے کوئی ترجیح ذکر نہیں کی ہے، فقط اختلاف ذکر کیا ہے۔

وشرط محمد زیادة المجانس قال فی النهر: وقال محمد: إن کان بغیر جنسه کلحم البقر بالشاة الحیة جاز کیف ما کان وان کان بجنسه کلحم شاة بشاة حیة فلا بد ان یکون اللحم المفرز أکثر من الذی فی الشاة، لتکون الشاة بمقابلة مثله من اللحم وباقی اللحم بمقالة السقط.(شامی: ۷/ ۴۱۵ زکریا)

علامہ قاسم نے شیخینؒ کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

قال الاسبیجابی "والصحیح قولهما" ومشی علیه النسفی والمحبوبی وصدر الشریعة۔(التصحیح المترجیح : ۲۳۱ بیروت)

فتاوی ھندیہ میں ہے:

ان اشتری باللحم شاة حية فی القیاس لایجوز الا أن یعلم ان اللحم أکثر من لحم الشاة وهو قول محمدؒ وفی الاستحسان یجوز علی کل حال وهو قولهما (فتاوی هندیه :۳ / ۱۲۰ کوئٹه)

تر اور خشک کھجور ، انگور اور کشمش کی بیع

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پکی ہوئی تازہ کھجور کو چھوہارے کے عوض اور انگور کو کشمش کے عوض برابر سرابر بیچنا جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلا بمثل عند أبی حنیفة و کذلك العنب بالزبیب(قدوری : ۲۹۰، بشری، الاختیار :۳۳/۲ بیروت)

صاحب ہدایہ نے کھجور والے مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وله ان الرطب تمر لقوله علیه السلام حین اهدی الیه رطبا او کل تمر خیبر هکذا سماه تمرا وبیع التمر بمثله جائز لما روینا، ولأنه لو کان تمرا جاز البیع بأول الحدیث وان کان غیر تمر فبآخره وهو قوله علیه السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم، ومدار مارویاه علی زید بن عیاش وهو ضعیف عند النقلة۔هدایه : ۸۷/۳۔

حدیث أن الرطب تمر عن ابی هریرة متفق علیه ؛ والحدیث اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یشیر الی حدیث عبادة اخرجه مسلم

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں رطب کو تمر کہا گیا ہے اور آپ ﷺ کے قول "أو کل تمر خیبر هکذا " سے یہ بات واضح طور پر سمجھی جاسکتی ہے کہ جب آپ ﷺ کو خیبر کی رطب کھجور ہدیہ میں پیش کی گئی تب آپ ﷺ نے یہ جملہ کہا تھا جس سے یہ سمجھ میں آیا کہ رطب بھی

تمر ہی ہے اور تمر کو تمر کے عوض برابر سرابر بیچنا جائز ہے جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی اشیاء ستہ والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

اور اگر اس کو تمر نہ مانا جائے تب بھی اسکی بیع ''إذا اختلف النوعان ''والی حدیث کی بناء پر جائز ہوگی۔

اور جس روایت سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ نے اسے ضعیف کہا ہے لیکن مولا عبدالحی لکھنوی نے ہدایہ کے حاشیہ میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ہدایہ نے زید بن عیاش کی بناء پر جو اس حدیث کو ضعیف کہا ہے یہ درست نہیں ،اس لئے کہ امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا میں زید بن عیاش کی سند ہی سے اس روایت کو نقل کیا ہے اور علامہ خطابی امام مالکؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ مجہول اور متروک الحدیث راوی سے روایت نقل نہیں فرماتے ، پھر علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ زید بن عیاش مجہول نہیں ہے بلکہ بنی زہرہ کا ایک مشہور شخص ہے، اسی قسم کے اور بھی کئی شواہد علامہ لکھنوی نے پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ہدایہ کا زید بن عیاش کی بناء پر صاحبینؒ کی روایت کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے.(ہدایہ:۸۷/۳حاشیہ ۱۰)

لیکن اعلاء السنن میں اس کا بالتفصیل جواب دیا گیا ہے (اعلاء السنن :۳۳۰/۱۴ تا ۳۴۴ کراچی)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں کسی قول کی تصحیح نہیں فرمائی ہے۔

علامہ قاسم بن قطلو بغا نے اپنی کتاب التصحیح والترجیح میں علامہ اسبیجابی کے حوالہ سے امام صاحبؒ کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

قال الاسبیجابی: والصحیح قول ابی حنیفة واعتمده النسفی والمحبوبی وصدرالشریعه (التصحیح والترجیح: ۲۳۲ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

یجوز بیع الرطب بالتمر والعنب بالزبیب متماثلا خلافا لهما (القول المقدم فیه

راجح)(ملتقی الأبحر:۳۹/۲ بیروت)

آٹے کو ستّو کے عوض بیچنا

مسئلہ: آٹے کوستوّ کے عوض بیچنا امام صاحب کے نزدیک جائزنہیں ہے،صاحبینؒ کے نزدیک جائزہے۔

لایجوز بیع الدقیق بالسویق وقال أبو یوسف ومحمد :یجوز بیع الدقیق بالسویق ۔الاختیار ۳۳/۲ بیروت

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کی تصحیح فرمائی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

لانہ لایجوز بیع الدقیق بالمقلیة ولابیع السویق بالحنطة فکذابیع اجزائهما لقیام المجانسة من وجه .... قلنا معظم المقصود هو التغذی یشملهما ولایبالی بفوات البعض کالمقلیة مع غیرالمقلیة والعلکةبالمسویة ، هدایة ۸۶/۳مکتبة بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب آٹے کو بھنے ہوئے گیہوں کے عوض میں بیچنا جائزنہیں اسی طرح بھنے ہوئے ستوکو کچے گیہوں کے عوض میں بیچنا جائزنہیں ہےتو بھنے ہوئے گیہوں کا جز ستو کو کچے گیہوں کے جز آٹے کے عوض بھی بیچنا جائزنہیں ہے کیوں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، الگ نہیں،اوراصل جو بڑا مقصد ہے وہ کھانا ہےاس میں دونوں شامل ہیں،صرف بعض مقصد کے بدل جانے سےجنس الگ نہیں ہو جاتی، جیسے بھنے ہوئے اور کچے گیہوں اوراسی طرح اچھے گیہوں اورگھن لگے ہوئے گیہوں سب کے مقصدا لگ الگ ہیں لیکن جنس ایک ہےاس لیے دونوں کی بیع جائزنہیں۔ علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ویجوز بیع الدقیق بالدقیق متماثلا کیلاً لا بالسویق اصلا خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح)ملتقی الابحر ۳۹/۲ بیروت

نیز اصحاب متون نے امام صاحبؒ کےقول کواختیار کیا ہے۔(قدوری ۲۸۹ مکتبہ بشری،مختار متن الاختیار۳۲/۲ بیروت،وقایہ۶۹/۳ کراچی۔)

باب السلم

بیع سلم کی صحت کی شرائط

مسئلہ : امام صاحب کے نزدیک بیع سلم کے درست ہونے کے لیے سات شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے: جنس، نوع، صفت، مبیع کی مقدار، اور مدت معلوم ہو؛ اگر ثمن کیلی، وزنی یا عددی ہوتو اسکی مقدار معلوم ہواور مبیع کی سپردگی کی جگہ معلوم ہو۔

صاحبین کے نزدیک ان سات شرطوں میں سے دوشرطوں میں اختلاف ہے، ایک یہ کہ اگر ثمن موجود ہوتو جس طرح عام بیع میں تعیین ثمن کے لیےصرف اشارہ کافی ہوتا ہے، بیع سلم میں بھی کافی ہوجائے گا؛ باضابطہ اس کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح مبیع سپرد کرنے کی جگہ بھی متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ جس جگہ عقد کیا ہے وہ خود مبیع کی ادائیگی کے لیے متعین ہوجاتی ہے۔

ولایصح السلم عند ابی حنیفةؒ إلا بسبع شرائط تذکر فی العقد؛ جنس معلوم و نوع معلوم وصفة معلوم ومقدار معلوم واجل معلوم ومعرفة مقدار رأس المال اذاکان مما یتعلق العقد علی مقداره کالکیل والموزون والمعدود وتسمیة المکان الذی یوفیه فیه اذاکان له حمل ومؤنة .

وقال ابویوسف ومحمد لایحتاج الی تسمیة رأس المال اذاکان معینا و لا الی مکان التسلیم ویسلمه فی موضع العقد ـ قدوری ۲۹٤ بشری ،الاختیار۲/۳٦ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

وله انه ربما یوجد بعضها زیوفا ولایستبدل فی المجلس فلولم یعلم قدره لایدری فی کم بقی او ربما لایقدر علی تحصیل المسلم فیه فیحتاج الی رد رأس المال والموهوم فی هذاا لعقد کالمتحقق لشرعه مع المنافی ـ هدایة ۱۰۰/۳ مکتبه بلال

بیع سلم میں تعیین ثمن بھی ضروری ہے۔امام صاحب نے اس کی دودلیلیں دی ہیں ایک یہ کہ بسااوقات لین دین میں رأس المال کے کچھ سکے کھوٹے نکل آتے ہیں اورمجلس میں اس کا استبدال

بھی نہیں ہوتا پھر رأس المال اگر بائع سے خرچ ہوگیا اور اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہوتو یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کتنے میں بیع ہوئی اور کتنے میں باقی ہے بنا بریں رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع سلم میں بسا اوقات مسلم فیہ (مبیع) نہیں ملتی تو رأس المال واپس کرنے کی ضرورت پڑتی ہے چناں چہ اگر یہی معلوم نہ ہو کہ رأس المال کتنا ہے تو کیا واپس کرے گا ؟اس وجہ سے بھی رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

محل تسلیم میں صاحب ہدایہ امام صاحبؒ کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان التسلیم غیرواجب فی الحال فلایتعین بخلاف القرض والغصب واذا لم یتعین فالجهالة فیه تفضی الی المنازعة لان قیم الاشیاء تختلف باختلاف المکان فلابد من البیان فصار کجهالة الصفة. هدایة ۱۰۱/۳ مکتبه بلال.

جگہ کی تعیین کے سلسلے میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بیع سلم میں چوں کہ فی الحال مبیع کی سپر دگی ضروری نہیں ہوتی؛ بلکہ ایک مدت کے بعد سپرد کرنی ہوتی ہے تو اگر جگہ متعین نہ کی جائے تو ممکن ہے معاملہ جھگڑے تک پہونچ جائے اس لیے کہ جگہ کے بدلنے سے قیمت میں بھی فرق پڑتا ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے کی اجرت بھی ادا کرنی پڑتی ہے چناں چہ اگر جگہ ہی متعین نہ ہو تو ظاہر سی بات ہے کہ قیمت اور اجرت کو لے کر دونوں میں جھگڑا ہوگا ،جیسے کسی نے گیہوں خریدے اور صفت ہی متعین نہ کی کہ کون سی کوالٹی کے لینے ہیں اعلی ،ادنی یا بالکل ردی تو ادائیگی کے وقت دونوں میں جھگڑا ہوگا اس لیے جس طرح وصف کا معلوم ہونا ضروری ہے مبیع کی سپردگی کی جگہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔

علامہ شامی نے تعیین ثمن کے سلسلے میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی؛ البتہ جگہ کی تعیین کے سلسلے میں امام صاحب کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

وبیان قدر رأس المال ان تعلق العقد بمقداره کمافی مکیل وموزون وعددی غیرمتفاوت واکتفیا بالاشارة کمافی مزروع وحیوان ؛والسابع بیان مکان الایفاء للمسلم فیه فیما لوحمل اومؤنةومثله الثمن والاجرة والقسمة وعینا مکان العقد .

وفی هامشه : وعنده یشترط بیان مکان الایفاء وهو الصحیح وعندهما لایشترط ۔شامی ۴۶۲/۷۔۴۶۳زکریا

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واعتمده النسفی وبرهان الشریعة المحبوبی وصدرالشریعة وابو الفضل الموصلی ۔التصحیح والترجیح ۲۳۲ بیروت

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وبیان قدر رأس المال ان کان کیلیا أو وزنیا أو عددیا متقاربا ..... ومکان ایفائه ان کان له حمل ومؤنة وعینا مکان العقد وقد افاد الخلافین بقوله وعندهما لایشترط معرفة قدر رأس المال اذا کان معینا وکذالایشترط عندهما مکان الایفاء ویوفیه فی مکان عقده وبقولهما قالت الائمة الثلاثة والاول المختار ۔الدر المنتقی ۱۴۲/۳۔۱۴۳ کوئٹه ،الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید ۱۹۱/۴ بیروت ، النهر الفائق ۵۰۳/۳،دارالایمان سهارنفور

گوشت میں بیع سلم

امام صاحبؒ کے نزدیک جانور کے گوشت میں بیع سلم درست نہیں ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جسم کے جس حصہ کا گوشت لینا ہے اگراس کو بیان کر دیا جائے اور اس کی صفت بیان کردی جائے تو بیع سلم درست ہے۔

ولا یصح .....فی الحیوان ولحمه وأما اللحم فمذهب ابی حنفیةؒ وقالا: اذاسمی من اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز(الاختیار:۳۸/۲ بیروت)

گوشت میں بیع سلم کی دوصورتیں ہیں ایک ہڈی دار گوشت میں بیع سلم کی جائے اور دوسرا بلاہڈی کے خالص گوشت میں بیع سلم کی جائے۔

دونوں صورتیں ناجائز ہے دونوں میں امام صاحب کے قول پرفتوی ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أنه مجهول للتفاوت فی قلة العظم وکثرته او فی سمنه وهزاله علی اختلاف فصول السنة وهذه الجهالة مقضیة الی المنازعة وفی مخلوع العظم لایجوز علی الوجه الثانی وهو الأصح.(هدایه: ۹۹/۳ مکتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت کے اوصاف کو منضبط کرنا ناممکن ہے، اس لیے کہ کبھی گوشت میں ہڈی زیادہ ملائی جاتی ہے اور کبھی کم، موٹے جانور میں چربی زیادہ ہوتی ہے اور دبلے پتلے میں کم، اسی طرح موسموں کے اختلاف سے بھی گوشت پر اثر پڑتا ہے، بنابریں اس کے اوصاف کو منضبط کرنا ناممکن ہے، اس لئے اس کی بیع سلم جائز نہ ہوگی، اسی طرح بلاہڈی کے خالص گوشت کی بیع سلم بھی اُصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے اس لیے کہ چربی کی کمی زیادتی اور موسمیات کے اختلاف کا اثر تو پھر بھی اس میں باقی رہے گا.

علامہ شامی نے بھی اسی قول کی تصحیح کی ہے کہ دونوں صورتوں میں گوشت کی بیع سلم درست نہیں ہے۔

ولایصح....فی لحم ولومنزوع عظم وجوزاه اذا بین وصفه وموضعه لأنه موزون معلوم وبه قالت الائمة الثلاثة وعليه الفتوى. بحر و شرح مجمع

لكن فی القهستانی انه يصح فی المنزوع بلا خلاف انما الخلاف فی غير المنزوع فتنبه لكن صرح غيره بالروايتين فتدبر، ولو حكم بجوازه صح اتفاقا.

قوله ولحم فی الهداية، ولا خير فی السلم فی اللحم : قال فی الفتح : وهذه العبارة تاكيد فی نفی الجواز، وتمامه فيه.قوله ولو منزوع عظم هو الأصح هداية، وهو رواية ابن شجاع عن الامام وفی رواية الحسن عنه جواز منزوع العظم كما فی الفتح ، قوله لكن فی القهستانی استدراك على المتن، قوله بالروايتين :أی رواية الحسن، ورواية ابن شجاع وهی الأصح فما فی القهستانی مبنی على خلاف الأصح.(شامی ٧ / ٤٥٩)

لیکن متأخرین فقہاء میں سے بہت سے حضرات نے صاحبین کے قول پر فتوی نقل کیا ہے، علامہ عینی بنایہ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

وقال: وفی الحقائق والعيون: الفتوى على قولهما لأن اللحم موزون فی عادة الناس مضبوط الوصف ببيان هذه الاشياء(بناية : ٧ / ٣٤١ نعيميه ديوبند)

ملاعلی قاریؒ شرح نقایہ میں فرماتے ہیں:

ولايصح السلم فی اللحم عند ابی حنيفة ويصح عند هما و به يفتی (فتح باب العناية:۲۷۸/۳)

علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں:

وقالا: يجوز اذا بين جنسه ونوعه وسنه وموضعه وصفته وقدره كشاة خصى ثنى سمين من الجنب أو الفخذ مائة رطل لانه موزون مضبوط الوصف وفى الحقائق والعيون الفتوى على قولهما(الجرا الرائق :١٥٨/٦ كوئته)

نوٹ: موجودہ دور میں گوشت کومشینی طریقے سے ہڈیوں سے الگ الگ کر کے مختلف شکل میں ڈبہ بند اور پیکنگ کر کے فروخت کیا جاتا ہے اس صورت حال پر نظر رکھ کر دلائل میں غور کریں تو بدرجہ اولی صاحبینؒ کے قول کے مطابق فتوی دیا جائے گا۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: فتاوی دار العلوم زکریا :۲۸۲/۵ مجلس البحوث والافتاء ممبئی) جدید معاملات کے شرعی احکام:۱۹۲/۱ دار الاشاعت کراچی)

تعامل اور استصناع

مسئلہ: اگر کسی نے ایسی چیز میں عقد استصناع کیا جس میں لوگوں کا تعامل ہے اور اس میں مدت بھی متعین کر دی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ بیع سلم ہو جائیگی، صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔

وان ضرب له أجلا صار سلما فيشترط له شرائط السلم وقالا: لايصير سلما.(الاختيار: ٤٠/٢ بيروت)

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں

ولابى حنيفة انه دين يحتمل السلم وجواز السلم باجماع لاشبهة فيه وفى تعاملهم الاستضاع نوع شبهة فكان الحمل على السلم أولى.(هدايه: ١٠٧/٣ مكتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ کیا گیا ہے وہ دین ہے اور مدت بھی متعین کر دی گئی ہے، لہٰذا اس معاملہ کو لفظ کا خیال کرتے ہوئے استصناع پر بھی محمول کر سکتے ہیں البتہ استصناع میں مدت کی تعیین ضروری نہیں، سلم میں ضروری ہے، اور مدت کی تعیین کو دیکھتے ہوئے بیع سلم پر بھی محمول کر سکتے ہیں؛ لیکن بیع سلم پر محمول کرنا اولی ہے، اس لئے کہ عقد استصناع کے جواز کی وجہ تو صرف لوگوں کا تعامل ہے اور اس میں بھی عدم جواز کا ایک قسم کا شبہ ہے، اسی بناء پر امام شافعیؒ

اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور بیع سلم کا ثبوت اجماع سے ہے، جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے لہذا اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، اس چیز پر محمول کرنے کی بنسبت جس میں شبہ ہو۔

علامہ شامی نے بھی صاحب ھدایہ کی موافقت کی ہے اور انہیں کے دلائل ذکر کیے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دے رہے ہیں۔

وقالا الأول ای مافیه تعامل استصناع لأن اللفظ حقیقة للاستصناع فیحافظ علی قضیته، ویحمل الأجل علی التعجیل، بخلاف مالاتعامل فیه لأنه استصناع فاسد، فیحمل علی السلم الصحیح، وله أنه دین یحتمل السلم وجواز السلم باجماع لاشبهة فیه، وفی تعاملهم الاستصناع نوع شبهة فکان الحمل علی السلم أولی،هدایه(شامی :۴۷۴/۷ زکریا)

لیکن دیگر کتب میں عرف اور تعامل کی بناء پر صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے عقد کو عقد استصناع ہی باقی رکھا گیا ہے۔

موسوعہ فقہیہ میں ہے:

وخالف فی ذلك ابو یوسف ومحمد اذ أن العرف عند هما جری بضربالأجل فی الاستصناع، والاستصناع انما جاز للتعامل، ومن مراعاة التعامل بین الناس رأی الصاحبین أن الاستصناع قد تعورف فیه علی ضرب الأجل فلا یتحول الی السلم بوجود الأجل.(الموسوعة الفقهیه:۳/ ۳۲۹)

شیخ وہبۃ الزحیلی ''الفقہ الاسلامی وادلتہ'' میں صاحبین کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ عملی زندگی میں عمل پیرا ہونے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر صاحبینؒ کا قول زیادہ موافق ہے.

وقال الصاحبان: لیس هذا بشرط والعقد الاستصناع علی کل حال، حدد فیه أجل أو لم یحدد لأن العادة جاریة بتحدید الأجل فی الاستصناع، فیکون شرطا صحیحا لذلك، وهذا القول هو المتفق مع ظروف الحیاة العملیة وحاجات الناس.(الفقه الاسلامی و ادلته مکتبة الهدی دیوبند:۳۹۶/۴)

نیز دکتور احمد بلخیر اپنی کتاب ''عقد الاستصناع وتطبیقاتہ المعاصرۃ'' میں فرماتے ہیں

وقد رجح عدد من المعاصرين رأى الصاحبين بل أو جبوا تحديد الأجل فى الاستصناع لأنه كما ذكر القره داغى" عقد قائم على العمل والعين المؤجلين عادة وكل ماهو شأنه لابد فيه من تحديد المدة حتى لايؤدى الى النزاع والخصام قياسا على الاجارة" ومما يرجح ذلك أيضا أن الاستصناع دخل فى هذا العصر محال الصناعات والانشاءات الكبرى كالمبانى والجسور والبواخر و الطائرات، وعنصر الزمن أصبح عاملا مؤثرا فى قرارات الممولين والمستثمرين، ولذلك قرر مجمع الفقه الاسلامى فى دورة مؤتمره السابع أنه يشترط فى عقد الاستصناع "أن يحدد فيه الأجل"

بہت سے معاصرین نے صاحبین کی رائے کوراجح قرار دیا ہے بلکہ استصناع میں بھی مدت کی تعیین کوواجب قرار دیا ہے۔

اس لئے کہ قرہ داغی نے ذکر کیا ہے کہ جس عقد میں عادۃً عمل اورشئ دونوں ادھار ہوتے ہیں اس میں اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے مدت کی تحدید ضروری ہے تاکہ معاملہ نااتفاقی تک نہ پہنچے اور اس بناء پر بھی اس کوترجیح دی گئی ہے کہ بہت سے پیشوں اور صنعتوں کا مدار ہی آرڈر کے ذریعہ چیزوں کے تیار کرنے پر ہے جیسے عمارتوں، پلوں وغیرہ کی تعمیر، سمندری اور فضائی جہازوں کی ایجادات وغیرہ اور چونکہ مالداروں اور سرمایہ کاروں کے معاہدات میں زمانہ کا عنصر عملاً مؤثر ہوتا ہے اس لئے مجمع الفقہ الاسلامی نے اپنے ساتویں سیمینار میں عقد استصناع میں اجل کی تعیین وتحدید کوشرط قرار دیا ہے۔

عقد الاستصناع و تطبيقاته المعاصره : ۱۸، مجمع الفقه الاسلامی الهند انٹرنیشنل فقه اکیڈمی جده کے شرعی فیصلے : ۲۱۵ ایفا)

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر محض اجل کے ذکر کی وجہ سے یہ عقد سلم بن جائے گا تو سلم کی تمام شرائط کا لحاظ آج کل کے جدید استصناعی معاملات میں دشوار ہے اور اجل کی تعیین کے بغیر چارۂ کار بھی نہیں، اس لئے صاحبینؒ کے مسلک کے مطابق ذکر اجل کے باوجود بھی یہ عقد استصناع ہی رہے گا۔

اصل یہ ہے کہ سلم میں مدت بیان کرنا ضروری ہے اور استصناع میں مدت بیان کرنا ضروری نہیں، سامان تیار ہونے پر دیا جائے گا تعجیل بھی ہوسکتی ہے اور تاخیر بھی۔ اور اگر استصناع کے صیغے

سے کوئی عقد کیا اور اس میں مدت کو ذکر کیا تو اس صورت کا حکم کیا ہوگا، اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اجل کا ذکر بطور شرط کے ہوگا اور یہ عقد اب سلم بن جائے گا۔ جب کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ عقد استصناع ہی ہے اجل کا ذکر بطور شرط عقد نہیں؛ بلکہ تعجیل یعنی جلد از جلد سامان تیار کروانے کے لئے ہے۔

مفتی شبیر مرادابادی، فتاوی قاسمیہ: ۱۹/۶۲۲، میں تحریر فرماتے ہیں:

چوں کہ معاملہ استصناع کا مدار عرف اور تعامل ناس پر ہے، اور عرف میں ایک ماہ اور اس سے زائد کے لیے بھی استصناع کا معاملہ کرنا رائج ہے، لہٰذا ایک ماہ یا زیادہ کی تحدید کی بنا پر یہ معاملہ سلم نہ ہوگا؛ بلکہ استصناع ہی باقی رہے گا۔

کتاب الصرف

کرنسی کا چلن بند ہونے کی صورت میں بیع کا حکم

مسئلہ: اگر کسی نے کھوٹے درہم کے بدلے میں سامان خریدا، پھر اس کا چلن بند ہو گیا تو اگر لوگوں نے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے معاملہ ترک کر دیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائیگی۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری پر بیع کے دن کی قیمت لازم ہوگی، امام محمدؒ کے نزدیک بازار سے سکہ کے ختم ہونے کے دن کی قیمت لازم ہوگی.

وان اشترى بها سلعة ثم كسدت فترك الناس المعاملة بها قبل القبض بطل البيع عند ابى حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد عليه قيمتها آخر ما يتعامل الناس. (قدوری: ۳۰۱ بشری، الاختيار: ۴۲/۲ بيروت)

اس مسئلہ میں بقول صاحب ہدایہ کے امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

ولأبی حنيفة ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمنية بالاصطلاح ومابقی فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذابطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما فی البيع الفاسد۔ هدايه: ۱۰۹/۲۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سکوں کی ثمنیت لوگوں میں تعامل کی بناء پر تھی جو کہ چلن بند

ہونے کی وجہ سے ختم ہوگئی، لہٰذا جب سکوں کی ثمنیت ختم ہوگئی تو بیع بغیر ثمن کے رہی اور بغیر ثمن کے بیع باطل ہوتی ہے اور بیع باطل میں بیع فاسد کی طرح اگر مبیع موجود ہوتو بائع کے ذمہ اس کولوٹانا واجب ہے اوراگر ہلاک ہوگئی ہوتو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

لیکن دیگر محققین نے لوگوں کے ساتھ نرمی اور سہولت کا معاملہ کرتے ہوئے امام محمد کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں

وکذاحکم الدراهم لو کسدت او انقطعت بطل وصححاه بقیمة البیع وبه یفتی رفقا بالناس(بحر و حقائق)

وفی الشامی : قال محمد علیه قیمتها آخرما تعامل الناس بها وهو یوم الانقطاع لأنه أوان الانتقال الی القیمة وفی المحیط والتتمه والحقائق به یفتی رفقا بالناس ونحوه فی البحر وبه تعلم ما فی عبارة الشارح.(شامی :۲٦/۷ـ۵۳۵ زکریا)

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں :

اشتری شیئا به أی بغالب الغش وهونافق او بفلوس نافقة فکسد ذلك قبل التسلیم للبائع بطل البیع.. واوجب محمد قیمتها یوم الکساد وعلیه الفتوی بزازیه

قوله : وعلیه الفتوی فی بزازیة وکذافی الخانیة والفتاوی الصغری رفقا بالناس (رد المحتار علی الدر:۵۳۸/۷ زکریا،هندیة : ۲۲۵/۳ زکریا، البحر الرائق : ۳۳۷/٦ زکریا، فتح القدیر :٤۵/۷زکریا، بزازیة :۵۱۱/٤ زکریا)

ایک درہم کے عوض فلوس اور درہم کی خرید

کسی نے صراف کوایک درہم دیا اور کہا کہ اس کے نصف کے فلوس دو اور مابقی نصف درہم کے عوض ایسا نصف درہم دو جو ایک رتی کم ہو؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام میں بیع باطل ہوگی اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فلوس میں بیع جائز ہوگی اور مابقیہ میں باطل ہوگی۔

ومن اعطی صیر فیا درهما ،فقال اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا إلاحبة فسد البیع فی الجمیع عند ابی حنیفة وقالاجاز البیع فی الفلوس وبطل فیما بقی. (قدوری:

۳۰۲ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کے مطابق تمام میں بیع باطل ہو جائیگی ؛اس لئے کہ دونوں کی بیع ایک ہی صفقہ میں ہوئی ہے اور فساد کے قوی ہونے کی بناء پر ایک کا فساد دوسرے کو بھی مؤثر ہوگا، جیسا کہ بیع فاسد میں۔ مثلاً کسی نے غلام اور آزاد شخص کو ایک ساتھ خریدا یا بیچا تو آزاد کی بیع فاسد ہوگی، ساتھ میں غلام کی بھی فاسد ہو جائیگی ؛ کیونکہ دونوں کا عقد ایک ہی ہے۔

نیز صاحب ہدایہ اس مسئلہ کی ایک شق اور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر 'اعطنی' میں لفظ 'اعطاء' کو مکرر بولے مثلاً یوں کہے: ' اعطنی بنصفه فلوسا واعطنی بنصفه نصفا إلا حبة ' تو امام صاحب کے نزدیک بھی صاحبینؒ کی طرح صرف درہم میں بیع باطل ہوگی، نہ کہ فلوس میں۔ اس لئے کہ صیغے کے تکرار کی وجہ سے دونوں کی حیثیت مستقل بیع کی ہوگئی اور ایک کا فساد دوسرے کو مستلزم نہیں ہوگا۔

ولو كور لفظ نصف بأن قال أعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الاحبة، فعندهما جاز البيع فى الفلوس وبطل فيما بقى من النصف الآخر لأنه ربا، وعلى قياس قول الإمام بطل فى الكل لأن الصفقة متحدة والفساد قوى مقارن للعقد، ولو كرر لفظ الاعطاء بأن قال واعطنى بنصفه نصفا الاحبة اختص الفساد بالنصف الآخر اتفاقا لأنهما بيعان لتعدد الصفقة وهذا هو المختار ، وتمامه فى الفتح (شامى ۵۳۹/۷) زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولودفع الى صير فيّ درهما وقال اعطنى بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا إلا حبة فسد البيع فى الكل وعندهما صح فى الفلوس. (القول المقدم فيه راجح)(ملتقى الابحر: ۵۵/۲ بيروت)

كتاب الرهن

رهن اور قرض میں زیادتی

طرفینؒ کے نزدیک رہن کے سامان میں زیادتی جائز ہے، البتہ قرض کی مقدار میں زیادتی

جائز نہیں ،یعنی قرض کی مقدار بڑھائے گا تو رہن فقط قدیم دین کے مقابل ہوگا، قدیم اور جدید دونوں کے مقابل نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قرض کی مقدار میں بھی زیادتی جائز ہے۔

ویجوز الزیادة فی الرهن، ولا یجوز الزیادة فی الدین عند ابی حنیفة ومحمد و لا یصیر الرهن رهنا بها وقال ابو یوسف هو جائز (قدوری: ۳۱۱ بشری الاختیار: ۷۰/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے طرفینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

ولهما وهو القیاس ان الزیادة فی الدین توجب الشیوع فی الرهن وهو غیر مشروع عندنا والزیادة فی الرهن توجب الشیوع فی الدین وهو غیر مانع من صحة الرهن الاتری انه لو رهن عبدا بخمس مائة من الدین جاز وان کان الدین الفا وهذا شیوع فی الدین. (هدایه: ٤/ ٥٥١ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شیئ مرھون میں شیوع مضر ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے جبکہ دین میں مضر نہ ہونے کی وجہ سے جائز ہے اور مرھون میں اضافہ کرنے کی وجہ سے دین میں شیوع ہوتا ہے جو کہ جائز ہے اور دین میں اضافہ کی وجہ سے مرھون میں شیوع ہوتا ہے جو جائز نہیں اس لئے مرھون کی زیادتی جائز ہے دین کی جائز نہیں۔ مثلا زید نے ہزار روپئے بکر سے لئے اور صرف پانچ سو کے بدلے ایک غلام رہن رکھا تو یہ جائز ہے حالانکہ یہاں دین میں شیوع ہے مگر دین کا شیوع مضر نہیں ہے اس لئے جائز ہے۔ علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو ترجیح نہیں دی ہے.

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام نسفی اور محبوبی کے حوالہ سے طرفینؒ کے قول کو ہی راجح قرار دیا ہے۔

ولا تجوز فی الدین عند ابی حنیفة ومحمد واعتمده النسفی وبرهان الأئمة المحبوبی، (التصحیح الترجیح: (۲٤۰) بیروت)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

أم الـزيـادة في الدين فلا تجوز عند أبي حنيفة و محمد استحسانا ، و عند أبي يوسف جائز قياسا.(بدائع الصنائع:٤/ ٥٢٠ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وتصح الزيادة في الرهن ولا تصح في الدين فلايكون الرهن رهنا بها خلافا لأبي يوسف (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر:١/ ٢٨٠ بيروت)

کتاب الحجر

حجر بہ سبب سفاہت

امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد، عاقل، بالغ شخص پر اس کی سفاہت کے سبب حجر نہیں لگایا جائے گا اور اپنے مال میں اس کا تصرف جائز ہوگا، اگر چہ وہ فضول خرچ اور مفسد ہو؛ ایسے کاموں میں اپنا مال خرچ کرتا ہو اور مال برباد کرتا ہو جس میں نہ اس کی کوئی غرض ہو، نہ مصلحت، مثلا مال دریا میں ڈبوتا ہو یا آگ میں جلاتا ہو۔

البتہ امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ جب بچہ بالغ ہو جائے اور اس میں کچھ سمجھ داری معلوم نہ ہو تو پچیس سال تک اس کا مال اسے سپرد نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس سے پہلے سفیہ نے اس میں تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا، پھر جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا اگر چہ اس سے سمجھداری کے آثار ظاہر نہ ہو۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سفیہ پر پابندی لگادی جائیگی اور اپنے مال میں اسے تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا۔

وقال ابو حنيفةؒ لايحجر على السفيه اذا كان عاقلا، بالغا،حرا وتصرفه في ماله جائز وان كان مبذرا مفسدا يتلف ماله فيما لاغرض له فيه ولامصلحة، مثل أن يتلفه في البحر، أو يحرقه في النار،إلا أنه قال اذا بلغ الغلام غير رشيد لم يسلم اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة وان تصرف فيه قبل ذلك نفد تصرفه فاذا بلغ خمسا و عشرين سنة سلم اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد.

وقال أبویوسف ومحمد یحجر علی سفیه، ویمنع من التصرف فی ماله وقالا فی من بلغ غیر رشید: لایدفع الیه ماله أبدا حتی یونس منه الرشد ولایجوز تصرفه فیه (قدوری :۳۱٦ بشری، الاختیار: ۱۰۳/۲ بیروت)

(۲) صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے:

ولابی حنیفة انه مخاطب عاقل فلا یحجر علیه اعتبارا بالرشید وهذا لأن فی سلب ولایته اهدار آدمیته والحاقه بالبهائم وهواشد ضررا من التبذیر فلا یتحمل الأعلی لدفع الادنی حتی لو کان فی الحجر دفع ضرر عام کالحجر علی المتطبب الجاهل والمفتی الماجن والمکاری المفلس جاز فیما یروی عنه اذ هو دفع ضرر الأعلی بالادنی. هدایه : ۳۵٤/۳۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ بھی تکلیف شرعیہ کا مخاطب اور عقلمند ہے اور انہیں دواوصاف کی بناء پر ایک سمجھدار شخص کو تصرفات کا حق دیا گیا ہے چنانچہ سمجھدار شخص پر قیاس کرتے ہوئے سفیہ پر پابندی نہیں لگائی جائیگی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے قوت گویائی دی گئی ہے جو کہ نعمت اصلیہ ہے اور مال ایک نعمت زائدہ ہے اگر فضول خرچی کے ڈر سے اس کی ولایت اور تصرف کا حق چھین لیا جائے تو پھر انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ بلکہ انسان کو بھی حیوان کے ساتھ لاحق کر دینا ہے جو کہ بڑا ضرر ہے اور فضول خرچی ادنی ضرر ہے اور بڑے ضرر سے بچنے کے لئے چھوٹے ضرر کو برداشت کرلیا جاتا ہے جیسا کہ جاہل طبیب، بے پرواہ مفتی اور مکار مفلس پر پابندی لگانے میں بھی ضرر ہے، لیکن ان پر پابندی لگانے میں لوگوں کو ان کے ضرر سے بچانا ہے، جو کہ ضرر عام ہے اور ضرر عام کے لئے ضرر خاص کو برداشت کرلیا جاتا ہے، لہٰذا ان دونوں وجھوں کی بناء پر سفیہ پر پابندی نہیں لگائی جائیگی۔

لیکن علامی شامی نے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور یہی مفتی بہ ہے۔

وعند هما یحجرعلی الحربالسفه والغفلة وبه أی بقولهما یفتی قوله به أی بقولهما یفتی به صرح قاضیخان فی کتاب الحیطان وهو صریح فیکون أقوی من الالتزام کذا قال الشیخ قاسم فی تصحیحه ومراده أن ماوقع فی المتون من القول بعدم الحجر علی

الحر مصحح بالالتزام و ماوقع فی قاضیخان من التصریح بأن الفتوی علی قولهما تصریح بالتصحیح فیکون هو المعتمد و جعل علیه الفتوی مولانا فی فوائده منح۔

وفی حاشیة الشیخ صالح: وقدصرح فی کثیر من المعتبرات بأن الفتوی علی قولهما وفی القهستانی عن التوضیح أنه المختار وأفتی به البلخی وأبو القاسم کما ذکره فی المنح عن الخانیة(رد المحتار مع الدر :۲۱۵/۹)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان دو جگہوں میں اختلاف ہے :(ا) کوئی بالغ آدمی اپنے تصرفات میں سفیہ معلوم ہو تو اس پر ابتداءً حجر لگایا جائے گا یا نہیں؟

(۲) صغر کے بعد بلوغت پر اگر بچہ عقلمند نہ ہو اور سفیہ معلوم ہو تو کیا اس پر حجر لگایا جائے گا یعنی جو حجر اب تک صغر کی وجہ سے چلا آرہا تھا اب اس کو سفاہت کی وجہ سے جاری رکھا جائے یا نہیں؟

پہلے مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے کہ سفیہ پر اپنے مال میں تصرف کرنے سے پابندی لگائی جائیگی۔

(۳) دوسری صورت میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بالغ ہونے کے بعد اگر اس سے کچھ سمجھداری کا ظہور نہ ہو تو ۲۵ سال کا ہونے تک اسے مال سپرد نہیں کیا جائے گا اس کے بعد چاہے وہ سفیہ ہی رہے، اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا اور اس سے پہلے اگر اس نے کوئی تصرف کیا ہو تو نافذ سمجھا جائے گا.

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ۲۵ سال کے بعد بھی اگر سمجھداری کا ظہور نہ ہو تو اسے مال سپرد نہ کیا جائے گا جب تک وہ سمجھدار نہ ہو جائے اور اس کے تصرفات بھی نافذ نہ ہونگے۔ اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

ولأبی حنیفة ان منع المال عنه بطریق التادیب ولایتأدب بعد هذا ظاهرا و غالبا ألاتری انه قد یصیر جدا فی هذا السن فلا فائدة للمنع فلزم الدفع ولأن المنع باعتبار اثر الصبا وهو فی اوائل البلوغ وینقطع بتطاول الزمان فلایبقی المنع و لهذا قال ابو حنیفة لوبلغ رشیدا ثم صار سفیها لایمنع المال عنه لأنه لیس باثر الصبا. هدایه : ۳۵۵/۳۔

صاحبؒ ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کی دو دلیلیں دی ہیں، ایک یہ کہ سفیہ سے اس کا مال

بطریق تادیب کے روکا گیا ہے کہ فضول خرچی وغیرہ پر اس کو تنبیہ ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ادب کا محل بھی ہو اس لئے کہ آدمی عموماً عمر کے ایک مرحلہ تک ادب سیکھ پاتا ہے، اس کے بعد معاملہ کافی دشوار ہو جاتا ہے اور نا امیدی ظاہر ہو جاتی ہے اور ظاہر اور غالب یہی ہے کہ پچیس برس کے بعد اس سے ادب سیکھنے کی توقع نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ بسا اوقات ان عمر میں آدمی دادا بھی بن جاتا ہے مثلاً بارہ برس کی عمر میں اس کا لڑکا ہوا پھر بارہ برس اور چھ ماہ پر اس کے لڑکے کا لڑکا ہوا تو پچیس برس کی عمر میں تو وہ دادا ہو گیا تو جب اتنی مدت میں اس کی فرع بھی اصل ہو گئی تو اب وہ اپنی اصل کے انتہا کو پہنچ چکا اور اب ادب آنیکی کوئی توقع نہیں رہی لہٰذا مال روکنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بلوغ کے بعد رشد ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے اس سے مال اس لئے روکا گیا تھا کہ ممکن ہے کہ ابھی اس کے اندر سے بچپنے کا اثر گیا نہ ہو جس کی وجہ سے اس میں رشد ظاہر نہ ہوا ہو اور عموماً ابتداء بلوغ کے زمانہ میں بچہ میں سفاہت ہوتی ہی ہے، جو وقت گذرنے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اور بلوغ کی مدت اٹھارہ سال ہے، اس کے بعد ابتدائی مدت تمیز کا اعتبار کریں گے، یعنی جس طرح شریعت نے بچہ کی پیدائش سے سات سال تک اسے کسی چیز اور حکم کا پابند نہیں بنایا اس کے بعد اسے نماز کا حکم دیا جاتا ہے، اسی طرح بلوغ کے بعد بھی سات سال تک اس میں رشد کے ظہور کا انتظار کیا جائے گا، اس کے بعد اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا، چاہے رشد ظاہر ہو یا نہ ہو۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔

مجمع الأنہر میں تنویر اور قاضی خان کے حوالہ سے منقول ہے کہ فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے۔

اذ الأمر بالدفع عند ايناس الرشد فلا يجوز الدفع قبل العلم بالرشد لأن علة المنع هی السفيه فبقى المنع مادامت العلة باقية فلا يكون للزمان دخل هنا وفى التنوير نقلا عن الخانية وبقولهما يفتى (مجمع الأنهر: ٥٣/٤ كوئٹه پاكستان، الدر المنتقى: ٥٤/٤ كوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

لا بسفهه یعنی لا یحجر علیه بسبب السفه عندالإمام وقال ابو یوسف ومحمد یحجر علیه ـ الی ان قال ـ وفی البزازیة والفتوی علی قولهما. البحر الرائق :۱۴۵/۸ـ۱۴۶ زکریا، الفقه الحنفی وادلته:۵۶/۳ مکتبة الشیخ دیوبند)

دین میں مدیون کا مال فروخت کرنا

امام صاحبؒ کے نزدیک مفلس مدیون پر پابندی نہیں لگائی جائیگی البتہ قرض خواہوں کے مطالبہ پر اسے قید ضرور کردیا جائیگا تاکہ اگر اس کے پاس مال ہو تو ظاہر کرے اور قرض ادا کرے، اور اگر وہ مال ہونے کے باوجود قرض کی ادائیگی نہیں کررہا اور قرض دراہم ودنانیز ہو اور اس کے پاس مال بھی دراہم ودنانیر ہو تو قاضی مدیون کی اجازت کے بغیر قرض خواہوں کو ان کا قرض ادا کردے گا، لیکن اگر اس کے پاس زمین جائداد وغیرہ اسباب ہو تو قاضی بلا اذن مدیون اسے فروخت کر کے قرض ادا نہیں کرے گا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مدیون پر حجر بھی لگایا جائے گا اور اس کے تصرفات پر بھی پابندی لگادی جائیگی اور اگر وہ مال ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرتا ہو بلکہ منع کرتا ہو تو قاضی اس کو بیچ کر قرض ادا کردے گا چاہے اس کا مال نقود یا زمین جائداد کی شکل میں ہو۔

وقال أبو حنيفة لا احجر فی الدین علی المفلس واذا وجبت الدیون علی رجل مفلس وطالب غرمائه حبسه والحجر علیه لم أحجر علیه وان كان له مال لم یتصرف فیه الحاكم ولكن يحبسه أبدا حتی یبیعه فی دینه ، وان كان له دراهم ودینه دراهم او علی ضد ذلك، قضاه القاضی بغیر أمره وان كان دینه دراهم وله دنانیر او علی ضد ذلك باعها القاضی فی دینه وقال ابویوسف ومحمد اذاطلب غرماء المفلس الحجرعلیه حجر القاضی علیه ومنعه من البیع والتصرف والاقرارحتی لایضر بالغرماء وباع ماله ان امتنع المفلس من بیعه وقسمه بین غرمائه بالحصص۔(قدوری : ۳۲۰ / ۳۲۱ بشری)

خلاصہ یہ کہ مال ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرے تو قاضی کو اس میں تصرف کا حق ہوگا یا نہیں، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کا دین دراہم ودنانیر ہو اور اس کے پاس مال بھی دراہم ودنانیر ہو تو قاضی کو حق ہوگا کہ مدیون کی اجازت کے بغیر اس کے مال کے ذریعہ اس کا قرض ادا کر

دے اور اگر اس کے پاس نقود کی شکل میں مال نہ ہو بلکہ زمین جائداد وغیرہ ہو تو قاضی کو اس کو بیچ کر قرض ادا کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے مال میں قاضی کو تصرف کا حق حاصل ہوگا کہ وہ اس کو بیچ کر اس کا قرض ادا کرے۔

قاضی کے تصرف کے سلسلہ میں صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

وباع دنانيره بدراهم دينه وبالعكس استحسانا لإتحاد هما فى الثمنية لايبيع القاضى عرضه ولاعقاره للدين خلافا لهما، وبه أى بقولهما يبيعهما للدين يفتى اختيار وصححه فى تصحيح القدورى ويبيع كل مالا يحتاجه فى الحال. وفى هامشه اى العرض والعقار، وأشار بهذا التفسيرالى أن ماعداه لاخلاف فيه قال فى التبين، ثم عند هما يبدأ القاضى ببيع النقود ثم العروض ثم العقار وقال بعضهم يبدأ ببيع ما يخشى عليه التوى من عروضه ثم بمالا يخشى عليه ثم بالعقار.

فالحاصل أنه يبيع ماكان أنظر له ويترك عليه دست من ثيابه، يعنى بدلة، وقيل دستان لأنه اذا اغسل ثيابه لابد له من ملبس. (شامى : ٩/ ٣٢١ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وينفق من مال المفلس عليه وعلى من تلزمه نفقته والفتوى على قولهما فى بيع ماله لإمتناعه وتباع النقودثم العروض ثم العقار ويترك له دست من ثياب بدنه وقيل دستان. (ملتقى الابحر: ٢/ ١٨٤ بيروت)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

والفتوى على قولهما فى بيع ماله لإمتناعه اختاره فى الإختيار وصححه فى تصحيح القدورى وعليه التنوير. (الدر المنتقى : ٤/ ٥٨، كئٹه)

مال بیچنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی مدیون کے دنانیر کو دراہم کے بدلے میں یا اس کے برعکس استحسانا بیچے گا اس لیے کہ دونوں ثمنیت میں برابر ہے۔

قاضی مدیون کے زمین، جائداد کو نہیں بیچے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام ہی چیزوں کو اداء

دین کے لیے بیچا جائے گا اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک مال بیچنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی پہلے نقود پھر سامان پھر زمین وغیرہ کو بیچے گا۔ ایک قول کے مطابق پہلے ان سامان کو فروخت کیا جائے گا جس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو پھر وہ جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو پھر زمین۔

خلاصہ یہ کہ جس طریقہ میں زیادہ فائدہ ہو اس کے مطابق فروخت کرے گا اور ایک یا دو جوڑے کپڑے اس کی ضرورت کے لیے چھوڑ دے گا۔

بلوغ کی علامات

(۲) لڑکے کے بالغ ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسے احتلام ہو جائے یا وطی میں انزال ہوا ہو یا عورت کو حاملہ کرے۔

لڑکی کے بالغ ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسے حیض آتا ہو یا احتلام ہوتا ہو یا حمل ٹھہر جائے۔ اگر یہ علامتیں نہ پائی جائیں تو امام صاحبؒ کے نزدیک لڑکا اٹھارہ سال اور لڑکی سترہ سال پورے کرلے تو وہ بالغ سمجھے جائیں گے اور صاحبینؒ کے یہاں دونوں کے لئے ۲۰ سال بلوغ کی عمر ہے۔

وبلوغ الغلام بالاحتلام والانزال والاحبال اذا وطئ فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثمانى عشرة سنة عند أبى حنيفة و بلوغ الجارية بالحيض والاحتلام و الحبل فان لم يوجد فحتى يتم لها سبعة عشر سنة.

وقال ابويوسف ومحمد اذا تم للغلام والجارية خمس عشر سنة فقد بلغ. (قدوری ۳۱۹، بشری الاختیار: ۱۰۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ سے تین روایتیں منقول ہیں۔

(۱) لڑکا اٹھارہ برس اور لڑکی سترہ برس میں بالغ ہوتی ہے۔ (۲) دونوں پندرہ سال میں بالغ ہوتے ہیں، (۳) لڑکا انیس برس میں۔

صاحب ہدایہؒ نے پہلی روایت کو امام صاحب کا راجح اور مفتی بہ قول قرار دیا ہے، بعض مشائخ

نے اٹھارہ اورانیس برس والے قول میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اٹھارہ سال پورے کر کے انیس میں داخل ہو جائے، لیکن بقول بعض مشائخ کے صحیح یہی ہے کہ لڑکا اپنا انیسواں سال مکمل کر لے۔

بہرکیف صاحب ہدایہؒ نے پہلی روایت کو امام صاحب کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وله قوله تعالى" حتى يبلغ اشده" واشد الصبى ثمانى عشر سنة هكذا قاله ابن عباس وتابعه القتبى وهذا اقل ماقيل فيه فبنى الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نشؤهن وادراكهن اسرع فنقصنا فى حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التى يوافق واحد منها المزاج لامحالة. هداية : ۳۵۸/۳۔

امام صاحبؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالی کے قول" حتى يبلغ أشده "میں اشدہ کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۵ سال وغیرہ البتہ ابن عباسؓ سے سب سے کم مقدار ۱۸ سال منقول ہے جس کو قتبی نے بھی اختیار کیا ہے نیز یہ اقل الاقوال ہونے کی وجہ سے زیادہ متیقن بھی ہے لہذا اسی پر حکم کا مدار رکھا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح نہیں دی ہے صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

فحتى يتم لكل منهما خمس عشرة سنة به يفتى (الدر المختار:۲۲٦/۹)

ہندیہ میں ہے:

والسن الذى يحكم يبلوغ الغلام والجارية اذا انتهياالیه خمس عشرة سنة عند ابى يوسفؒ ومحمدؒ وهو رواية عن ابى حنيفة وعليه الفتوى۔ (هندية: ٦١/٥ التصحيح والترجيح:۳٤۳)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

يحكم ببلوغ الغلام بالاحتلام أو الإنزال أو الاحبال وببلوغ الجارية بالحيض أو الإحتلام أو الحبل فان لم يوجد شيئ من ذلك فاذا تم له ثمانى عشرة سنة ولها سبع

عشـرة سنة. وعـنـدهـمـا اذا تـم خـمـس عشـرة سنة فيهما وهو رواية عن الإمام وبـه يفتى. (ملتقى الابحر:۱۸۵/۲ بيروت)

مدیون پر حجر

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مدیون کے قید خانے سے نکلنے کے بعد قاضی اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو؛ بلکہ قرض خواہ اس کے پیچھے لگے رہیں، لیکن اسے تصرف کرنے اور سفر کرنے سے نہ روکیں اور اس کی کمائی میں سے جو بچے وہ لے لیں اور اپنے دین کے بقدر آپس میں تقسیم کر لیں۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب حاکم مدیون کی مفلسی کا اعلان کر دے تو وہ اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل ہو جائے الا یہ کہ وہ بینہ قائم کر دے کہ مدیون کو مال حاصل ہوا ہے۔

ولايحول بينـه وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس بل يلازمونه و لايمنعونه من التـصـرف والسـفـر ويـأخـذون فـضـل كسبـه فيقسم بينهم بالحصص وقال ابويوسف ومـحمد اذا فلسه الحاكم حال بينه وبين غرمائه الا أن يقيموا البينة أنه قد حصل له مال. (قدوری: ۳۲۲ بشری، الاختیار:۱۰۶/۲ بیروت)

اصل اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک قضاء بالافلاس صحیح نہیں ہے کیوں کہ مال آنی فانی چیز ہے نیز اس لیے بھی کہ گواہ تو صرف ظاہری احوال پر گواہی دے سکتے ہیں لیکن واقعی حقیقت حال کیا ہے وہ اس پر مطلع نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ممکن ہے اس نے مال چھپا کر رکھا ہو جہاں تک گواہوں کی رسائی نہ ہو سکتی ہو۔ چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ گواہوں کی گواہی دفعیہ کے کام آ سکتی ہے لیکن اس سے قرض خواہوں کا حق ملازمت باطل نہ ہوگا۔ ہاں امام صاحبؒ کے یہاں اتنی گنجائش ہے کہ مدیون کو کچھ وقت قید کر دیا جائے تا کہ اگر اس کے پاس کہیں کچھ مال ہو تو قید کی وجہ سے وہ ظاہر کر دے۔ اور قید کے باوجود اگر وہ ظاہر نہ کرے تو پھر اس کو اور اس کے قرض خواہوں کو چھوڑ دیا جائے گا۔

جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک قضاء بلافلاس معتبر ہے چنانچہ جب مدیون مفلس ثابت ہو گیا تو

مالداری تک اسے مہلت دی جائیگی اس سے پہلے حاکم قرض خواہوں کواس سے دور رکھے گا، الا یہ کہ وہ بینہ کے ذریعہ مدیون کے پاس مال کا ہونا ثابت کردے۔

خلاصہ یہ کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ مدیون کے قید سے نکلنے کے بعد حاکم اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو قرض خواہ اس کے پیچھے لگے اور جو بھی اس کے پاس مال آوے اس میں سے زائد نفقہ سے بچا ہوا لے لے۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حاکم درمیان میں حائل ہو جائے گا، یعنی معاملہ اپنے ہاتھ میں رکھے گا اور قرض خواہوں کو بار بار مطالبہ سے روکے گا اگر ان کے پاس کوئی گواہ ہو کہ مفلس کے پاس مال ہے تو ان کو مطالبہ کی اجازت دی جائیگی۔

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وعند أبی حنيفة لا يحقق القضاء بالافلاس لان مال الله تعالى غاد ورائح و لان وقوف الشهود على عدم المال لايتحقق الاظاهرا فيصلح للدفع لالإبطال حق الملازمة۔ (هدايه :۳/ ۳٦١ مكتبه بلال)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

ولم يمنع غرمائه عنه على الظاهرفيلا زمونه نهارا لا ليلا .

قوله على الظاهر اى ظاهر الرواية وهو الصحيح۔(شامی :۸/ ۷۰ زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وفی الخانية وبعد ما خلى سبيله هل لصاحب الدين أن يلازمه؟ اختلفوا فيه والصحيح ان له أن يلازمه ـ(هندية : ۳/ ٤١٥ زكريا)

کتاب الإقرار

ظرف اور مظروف کے ضمان کا قاعدہ

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر دس کپڑوں میں ایک کپڑا ہے تو شیخینؒ کے نزدیک

اس کے ذمہ صرف ایک کپڑا لازم ہوگا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گیارہ کپڑے لازم ہوں گے۔

وان قال له علی ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه عند ابی حنیفة وأبی یوسف الا ثوب واحد وقال محمد یلزمه أحد عشر ثوبا. (قدوری :۳۲۹ بشری)

صاحب ہدایہؒ نے اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ صرف امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے اور انہیں کے قول کو راجح قرار دیا ہے نیز صاحب تبیین نے بھی یہی لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے ساتھ صرف امام ابو یوسف کا اختلاف ہے امام صاحب پہلے اس کے قائل تھے بعد میں انہوں نے رجوع کرلیا تھا۔

وان قال ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه الاثوب واحد عند ابی یوسفؒ (هدایه:۳/ ۲٤٠ بلال)

وفی التبیین : لأبی یوسفؒ وهو قول ابی حنیفةؒ اولا(تبیین :٤٢٦/٥ زکریا)

صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولابی یوسف أن حرف فی یستعمل فی البین والوسط ایضا قال الله تعالی : فادخلی فی عبادی أی بین عبادی فوقع الشك والأصل براءة الذمم علی ان کل ثوب موعی ولیس بوعاء فتعذ رحمله علی الظرف فتعیین الاول محملا۔ (هدایه:۳/ ٢٤٠ مکتبه بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ''فی'' ظرف کی طرح درمیان اور وسط کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ باری تعالی کے قول 'فادخلی فی عبادی' میں ہے کہ میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ ؛چنانچہ جب ''فی'' ظرف اور وسط دونوں کے معنی میں آتا ہے تو شک پیدا ہو گیا اور اصل چونکہ ذمہ کا بری ہونا ہے لہٰذا ظرف کا معنی مراد نہ لے کر وسط کا معنی مراد لیں گے،تا کہ بغیر حجت قویہ کے کسی پر زائد چیز کا لزوم نہ ہو، نیز ہر کپڑا اپنے سے پہلے کپڑے کے لئے مظروف ہے،ظرف وہ کپڑا بنے گا جس کو سب سے نیچے رکھا گیا ہو لہٰذا جب دس کپڑوں میں ایک کپڑا ظرف بنا تو ''فی'' کو ظرف کے معنی میں لے کر تمام کو کیسے ظرف ٹھہرایا جا سکتا ہے لہذا یہ متعین ہو گیا کہ ''فی'' یہاں وسط کے معنی

میں ہے یعنی اس نے دس میں سے ایک کپڑا لیا ہے، لہٰذا وسط کے معنی متعین ہوئے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں فرمائی ہے بس ایک ضابطہ ذکر کیا ہے کہ ان جیسے مسائل میں دیکھا جائے گا کہ اگر ظرف کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو تو دیکھیں گے کہ ظرف کو نقل کرنا ممکن ہے یا نہیں؛ اگر ہے تو ظرف اور مظروف دونوں مراد ہوں گے اور اگر نہیں ہے تو شیخینؒ کے نزدیک صرف مظروف کے معنی مراد ہونگے جیسے کہ غصب موجب ضمان ہوتا ہے وہ غیر منقول میں متحقق نہیں ہوتا اور اگر کوئی دعوی کرے کہ اس نے مظروف کو منتقل نہیں کیا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی اس لئے کہ اس نے غصب تام کا اقرار کیا ہے اور جب وہ مطلق ہے تو کمال معنی پر ہی محمول کیا جائیگا۔

جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں لازم ہونگے اس لئے کہ غیر منقول کا غصب ان کے یہاں متصور ہے اور اگر اس کو ظرف حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو دونوں کے نزدیک صرف مظروف مراد ہوگا؛ جیسے کوئی کہے کہ فلاں کے مجھ پر ایک درہم ہے ایک درہم میں، تو دوسرا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

الأصل فی جنس هذه المسائل أن الظرف ان امکن أن یجعل ظرفا حقیقة ینظر: فان امکن نقله لزماه، وان لم یمکن نقله لزمه المظروف خاصة عندهما، لأن الغصب الموجب للضمان لایتحقق فی غیر المنقول، ولو ادعی أنه لم ینقل المظروف لایصدق لأنه أقر بغصب تام اذ هو مطلق فیحمل علی الکمال وعند محمد لزماه جمیعا لأن غصب المنقول متصور عنده وان لم یمکن أن یجعل ظرفا حقیقة لم یلزمه الا الأول کقولهم درهم فی درهم لم یلزمه الثانی لأنه لا یصلح أن یکون ظرفا۔(شامی: ۸/۳٦٤ زکریا)

خلاصہ یہ کہ بقول علامہ شامی کے امام محمدؒ کا شیخین سے یہ اختلاف اصولی ہے۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں شیخینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے،۔

وقال محمد یلزمه احد عشر ثوبا والمعول علیه قولهما عند السنفی والمحبوبی

وغیرهما(التصحیح الترجیح:۲٤۸)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وإن بثوب فی عشرة اثواب لزمه ثوب واحد عند أبی یوسف وأحد عشر عند محمد (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر:۱۲۱/۲ بیروت)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وإن اختلف فی اقراره بثوب فی عشرة اثواب لزمه ثوب واحد عند أبی یوسف وأحد عشر ثوبا عند محمد لأن النفیس قد یلف فی عشرة قلنا الثوب لا یُصان فی عشرة عادةً بل لا تکون وعاءً..... وهو قول الإمام.

قلت وبه جزم فی التنویر وقدمه المصنف واعتمده صاحب الدر وغیره فکان هو المعتمد (الدر المنتقی:۴۰۳/۳،کوئٹہ)

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وإن قال له علی ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه عند أبی حنیفة وأبی یوسف..... الصحیح قولهما(اللباب:۸۰/۲ مکتبة علمیة بیروت)

'ایک سے دس تک' کے اقرار کا مطلب

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر ایک درہم سے دس درہم تک باقی ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے، اس پر ابتداء اور مابعد کی چیز لازم ہوگی انتہاء کی ساقط ہوجائیگی۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے۔

واذا قال: له علیَّ من درهم الی عشرة، لزمه تسعة عند ابی حنیفةؒ، یلزمه الابتداء وما بعده ویسقط الغایة وقالایلزمه العشره کلها. قدوری : ۳۲۹۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق میں امام صاحبؒ کی دلیل ذکر فرماتے ہیں

ولأبی حنیفة ان المراد به الأکثر من الاقل والاقل من الاکثر فانهم یقولون سنی من ستین الی سبعین وما بین ستین الی سبعین ویریدون به ما ذکرناه (هدایه : ۳۸۰/۲

مکتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ اس سے مراد کم سے زیادہ اور زیادہ سے کم مراد ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ ان جیسے جملوں میں ابتداء شامل ہوتی ہے انتہاء نہیں، چنانچہ لوگ بولتے ہیں کہ میری عمر ساٹھ سے ستر تک ہے یا ساٹھ اور ستر کے درمیان ہے اس سے ساٹھ سے زیادہ اور ستر سے کم مراد لیتے ہیں.

خلاصہ یہ کہ یہاں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اصولی اختلاف پر مسئلہ مختلف فیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ غایت مغیہ میں داخل ہوگا یا نہیں، امام صاحبؒ کے نزدیک غایت اولی داخل ہوگی ثانیہ نہیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اولی اور ثانیہ دونوں داخل ہوگی۔ علامہ شامی نے صراحةً کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے البتہ امام صاحب کی دلیل اخیر میں ذکر کر کے ایک وجہ ترجیح ذکر کی ہے۔

قولہ تسعة عند ابی حنیفة وقالا یلزمه عشرة وقال زفر ثمانیة وهو القیاس لانه جعل الدرهم الأول والآخر حدا والحدلایدخل فی المحدود ولهما أن الغایة یجب أن تکون موجودة اذالمعدوم لایجوز ان یکون حدا للموجود و وجوده یوجبه فتدخل الغایتان وله أن الغایة لاتدخل لأن الحد یغایر المحدود لکن هنالابد من ادخال الأولی لأن الدرهم الثانی والثالث لایتحقق بدون الأولی فدخلت الآیة الأولی ضرورة ولاضرورة فی الثانیة.(شامی :۳٦۵/۸ زکریا)

یعنی امام صاحب فرماتے ہیں کہ غایت مغیہ میں داخل نہیں ہوتی اس لئے کہ حد محدود کے مغایر ہوتا ہے لیکن یہاں غایت اولی کو داخل کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ دوسرا اور تیسرا درہم پہلے کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا، لہذا غایت اولی ضرورت کی بناء پر داخل ہوگا اور دوسرے میں کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے وہ داخل نہیں ہوگا۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے:

واذا قال له علی من درهم إلی عشرة لزمه تعسة عن ابی حنیفة فیلزمه الابتداء وما بعده و تسقط الغایة وهذا أصح الاقاویل عند المحبوبی والنسفی. (التصحیح

والترجیح: ۲٤۹ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وفی قوله له علیّ من دراهم الی عشرة او ما بین درهم الی عشرة یلزمه تسعة وعندهما عشرة(القول المقدم فیه راجح کما هو دأبه) (منتقى الأبحر:۱۲۱/۲)

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وان قال له علی من درهم الی عشرة...... لزمه تسعة عندأبی حنیفة فیلزمه الابتداء وما بعده وتسقط الغایة وهذا أصح الاقاویل عند المحبوبی والنسفی(اللباب :۸۱/۲ مکتبة علمیة بیروت)

اقرار میں 'کثیر دراھم' کا مطلب

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر کثیر دراہم ہیں تو صاحبینؒ کے نزدیک اس پر دوسو درہم لازم ہوں گے اور امام صاحبؒ کے نزدیک دس دراہم لازم ہوں گے۔

وان قال دراهم ..... کثیرة فعشرة وقالا مائتان (الاختیار :۲/ ۱۳۹ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فراماتے ہیں:

وله ان العشرة اقصی ما ینتهی الیه اسم الجمع یقال عشرة دراهم ثم یقال احد عشر درهما فیکون هو الأکثر من حیث اللفظ فینصرف الیه (هدایه :۳ /۲۳۸)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس کا عدد جمع کثرت کے مصداق کا ادنی اور جمع قلت کا منتہی ہے کہا جاتا ہے کہ عشرۃ دراہم پھر کہا جاتا ہے احد عشر درھما تو لفظ کے اعتبار سے یہی جمع ہے تو اسی کی جانب پھیرا جائیگا۔

علامہ شامی نے بھی صاحب ہدایہؒ کی بات نقل کر کے خاموشی اختیار کر لی ہے کسی قول کی ترجیح نہیں فرمائی۔

قوله اسم الجمع یعنی یقال عشرة دراهم ثم یقال احد عشر فیکون هوالأکثر من حیث اللفظ کما فی الهدایة (شامی: ۸/ ۳۵۵ زکریا)

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

فـان قـال دراهـم کثیـرۃ لـم یـصدق فی اقل من عشرۃ قال فی الھدایة ھذا عند ابی حنیـفة وعـنـد ھـما لم یصدق فی اقل من مئتین واعتمد قول الامام النسفی والمحبوبی وصدر الشریعة (التصحیح الترجیح : ۲۴۸) بیروت

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وان قـال لـه عـلـیّ دراهـم کثیرۃ لم یصدق فی اقل من عشرۃ دراھم..... وھذا عند أبی حنیـفة..... وقـال فـی الـتـصـحـیـح واعتـمـد قـول الامـام الـنسفی والمحبوبی وصدر الشریعة.(اللباب:۷۷/۲ مکتبة علمیة بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ودراهـم کثیـرۃ (أی لو أقر بدراهم کثیرۃ) عشرۃ عند أبی حنیفة وعندھما نصاب (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر:۱۲۰/۲ بیروت)

شراب یا خنزیر کی قیمت کا اقرار

اگرکسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پرخنزیر یا شراب کے ہزار درہم ہے تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے، اور اس کی تفسیر قابل قبول نہ ہوگی۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے موصولاً یہ کلام کیا ہے تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔

وإن قـال مـن ثـمـن خـنـزیـر أو خـمـر لزمته وقالا: لا یلزمه ان وصل (الاختیار:۱۴۵/۲ بیروت) قدوری : ۳۳۱ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنـه رجـوع لان ثـمـن الخمر والخنزیر لا یکون واجبا واول کلامه للوجوب. (ھدایه: ۲۴۴/۳ مکتبه بلال)

یعنی مقر کا اقرار کرنے کے بعد ''من ثمن خمر'' کہنا یہ اقرار سے رجوع کرنا ہے، کیونکہ خمر اور خنزیر کا ثمن واجب نہیں ہوتا، لہٰذا صدر کلام سے جو واجب ہوا تھا آخر کلام سے اس کو باطل کرنا لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں ہے چنانچہ اس پر ہزار لازم ہوں گے، اس مسئلہ میں بھی علامہ شامی نے کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی ہے۔

البتہ الدر المنتقی فی شرح الملتقی میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے

لـو قـال مـن ثـمـن خمر او خنزير أو قمار أو حر او ميتة أو دم فيلزمه مطلقا ولا يصدق لما ذكـرنا الا اذا صدقه أو أقام بينة وهذا عنده وعند هما إن وصل صدق والمعتمد الأول. (الدر المنتقى فى شرح الملتقى : ۳ / ۳۱۰ كوئٹه)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لـوقـال له عليّ الف درهم من ثمن خمر أو خنزير له الألف۔(فتاوى سراجية: ۴۹۴ زم زم افريقه)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولـوقـال مـن ثـمـن خـمـر أو خـنزير لايصدق (القول المقدم فيه راجح)۔(ملتقى الابحر: ۱۲۳/۲ بيروت)

مقر اور مقر له کے درمیان کھرے کھوٹے کا اختلاف

اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر سامان کی قیمت کے ہزار روپئے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں، پھر مقرلہ نے کہا کہ کھرے تھے تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اس پر کھرے دراہم لازم ہوں گے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ موصولاً کہا ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر مفصولا کہا ہے تو تصدیق نہیں کی جائیگی۔

وان قـال لـه على الف من ثمن متاع وهى زيوف فقال المقرله جياد لزمه الجياد فى قول ابى حنيفة.

وقـال ابـويـوسف و محمد ان قال ذلك موصولا صدق وان قاله مفصولا لايصدق (قدورى : ۳۳۱ بشرى، الاختيار: ۱۴۵/۲)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابـى حـنيفة ان هذا رجوع لان مطلق العقد يقتضى وصف السلامة عن العيب و الزيافة عيب ودعوى العيب رجوع عن بعض موجبه وصار كما اذاقال بعتكه معيباً وقال المشترى بعتنيه سليما فالقول للمشترى لما بينا.(هدايه:۳/ ۲۴۴ مكتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ اقرار کے بعد سامان میں عیب کا دعوی کر کے رجوع کرنا ہے، اس لیے کہ مطلق عقد سلامتی کا تقاضہ کرتا ہے یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کوئی یہ کہے کہ میں نے تیرے ساتھ عیب دار مبیع فروخت کی تھی اور مشتری کہے نہیں صحیح سالم فروخت کی تھی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا کیوں کہ مطلق عقد اسی بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مبیع بے عیب صحیح سالم ہو۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی کے قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے.

ولو قال له علی ألف من ثمن متاع وهی زیوف فقال المقرله جیاد، لزمه الجیاد .... واعتمد قوله المذکورون قبله أی البرهانی والنسفی وصدر الشریعة وأبو الفضل الموصلی۔(التصحیح الترجیح:۲۵ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولوقال من ثمن متاع او اقرضنی وهی زیوف او نبهرجة لزمه الجیاد وقالا یلزمه ما قال ان وصل (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر:۱۲۳/۲،بیروت) مثله فی فتاوی قاضیخان حیث قدم قول الإمام کما هو دأبه فی تصریح الراجح :۱۴۳/۳زکریا)

مبہم اقرار کا حکم

اگر مقر نے مبہم اقرار کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہوگا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اقرار صحیح ہو جائے گا۔

وإن أبهم الإقرار لم یصح عند ابی یوسفؒ و قال محمدؒ یصح.(قدوری ۳۳۲/ بشری)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی یوسف ان الإقرارمطلقه ینصرف الی الإقرار بسبب التجارة ولهذا حمل اقرار العبد المأذون وأحد المتفاوضین علیه فیصیر کما اذا صرح به۔(هدایه: ۲۴۱/۳ مکتبة بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مطلق اقرار ہے اور مطلق اقرار سبب تجارت کے اقرار پر محمول کر دیا جاتا ہے، اسی بناء پر عبد ماذون یا متفاوضین میں سے کوئی ایک شریک اگر کوئی مطلق اقرار کرے تو سبب تجارت پر محمول کیا جاتا ہے، چنانچہ مقر کا مبہم اقرار ایسا ہی ہوگیا کہ گویا اس نے

صراحتاً یہ اقرار کیا ہو کہ حمل کا یہ مال مجھ پر تجارت کی وجہ سے لازم ہے اور اس طرح کا چونکہ صریح اقرار باطل ہوتا ہے تو مبہم اقرار بھی باطل ہوگا۔

علامہ علاء الدین آفندی نے تکملہ ردالمحتار میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

ثم قال:فظهر أن قول أبی یوسف هو المختار للفتوی(تکمه رد المحتار :۱۷۸/۱۲ زکریا)

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

واعتمد قول ابویوسف الامام البرهانی والنسفی وأبوالفضل الموصلی وغیرهم.(التصحیح والترجیح :۲۵۱ بیروت) **یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔**

غلام غیر مقبوض کے ثمن کا اقرار

اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں کے میرے ذمہ اس غلام کی قیمت کے ہزار روپئے ہیں جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا اور مقر نے غلام کی تعیین نہیں کی تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اس پر ہزار روپئے لازم ہوں گے۔اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام کے موصول یا مفصول ہونے پر حکم دائر ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے

ولو قال له علی ألف من ثمن عبد لم اقبضه ولم یعینه لزمه الألف وصل أم فصل ولایصدق فی قوله ما قبضته ، لأن علی للإلزام....وقال ابویوسف و محمد ان صدقه فی انه ثمن صدق وصل ام فصل، وان کذبه ، .....ان وصل صدق والافلا.(الاختیار : ۱۴۵/۲ بیروت، قدوری ۳۳۰ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ کے بقول اس مسئلہ کی کئی صورتیں بنتی ہیں، تفہیم مسئلہ اور تنویر صورت کے بیش نظر ان تمام صورتوں کو بھی ذکر کیا جاتا ہے۔

اولا اس کی دوصورتیں ہیں (۱) مقر جس غلام کی قیمت کا اقرار کر رہا ہے اس کی اس نے تعیین کی ہوگی یا نہیں۔اگر کی ہے تو اس کی کل چار صورتیں بنتی ہیں اور چاروں متفق علیہ ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) مقر نے جس غلام کے ثمن کا اقرار کیا ہے مقرلہ نے اس کی تصدیق کر کے غلام اس کے حوالہ بھی کر دیا تو مقر پر ہزار درہم لازم ہوں گے، اس لیے کہ اس کا حکم معاینۃ ثابت ہونے والی چیز کی طرح ہوگا۔

(۲) مقرلہ نے بیع کے سلسلے میں تو مقر کی تصدیق کر دی لیکن غلام کے بارے میں کہا کہ یہ غلام میرا ہے میں نے ایک اور غلام تمہیں بیچا ہے جو میں تمہیں سپرد کر چکا ہوں تو اس صورت میں بھی اس کے اقرار کی بناء پر مال لازم ہوگا، حصول مقصود یعنی مقر کے اقرار کردہ غلام پر اس کے قبضہ کے بعد مقر اور مقرلہ کے درمیان غلام کی تعیین میں اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑیگا۔

(۳) مقرلہ نے غلام کی بیع کے سلسلے میں مقر کی بات کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ یہ غلام تمہارا ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

(۴) مقرلہ نے بیع کے سلسلے میں مقر کی تصدیق کی لیکن غلام کے بارے میں کہا کہ یہ میرا ہے میں نے اس کے علاوہ ایک اور غلام تمہیں بیچا ہے تو چونکہ دونوں مدعی اور منکر ہیں، لہٰذا دونوں قسم کھائیں گے، مال بھی لازم نہ ہوگا اور غلام جس کے قبضہ میں ہے اسی کا رہے گا۔

اور عدم تعیین کی صورت میں اقرار مال کے بعد ''لم اقبضہ'' کے کلام کو امام صاحب رجوع عن الاقرار قرار دیتے ہیں اور رجوع درست نہیں ہے۔

جبکہ صاحبینؒ 'لم اقبضہ' کو کلام مغیر کے قاعدہ کے مطابق دیکھتے ہیں اور اس کے مطابق حکم کی تفصیل کرتے ہیں اور وہ اس طرح ہے:

(۱) مقرلہ نے سبب وجوب میں مقر کی تصدیق کی تو 'لم اقبضہ' کا کلام متصل ہو یا منفصل، مقر کی بات کا اعتبار ہوگا۔

(۲) مقرلہ نے سبب وجوب میں مقر کی تکذیب کی اور لم اقبضہ کا کلام متصل ہے تو کلام مغیر کے متصل ہونے کی وجہ سے مقر کی بات معتبر سمجھی جائیگی۔

(۳) مقرلہ نے سبب وجوب میں مقر کی تکذیب کی اور لم اقبضہ کا کلام منفصل ہے تو کلام مغیر کے منفصل ہونے کی وجہ سے مقر کی بات غیر معتبر ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے ان تمام صورتوں میں صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے،

وان قال من ثمن عبد ولم یعینه لزمه الألف ولا یصدق فی قوله ما قبضت عند ابی حنیفة وصل ام فصل لأنه رجوع.....وقال ابو یوسف ومحمد ان وصل صدق ولم یلزمه شیئ وان فصل لم یصدق اذا انکر المقرله ان یکون ذلك من ثمن عبد وان اقرا انه باعه متاعا فالقول قول المقر. (هدایه:۳/ ۲۴۳ مکتبه بلال)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی ہے۔علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وان قال له علی ألفا من ثمن عبد اشتریته منه ولم أقبضه.... وان لم یعیینه لزمه الألف مطلقا وصل ام فصل... وهذا عنده وعندهما ان وصل صدق والمعتمد الأول. (الدر المنتقی:۴۱۰/۳ کراچی)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

اعتمد قوله البرهانی والنسفی وصدر الشریعة وأبو الفضل الموصل (التصحیح والترجیح: ۲۵۰ بیروت)

کتاب الاجارة

کرایے کے جانور کا ضمان

اگر مستأجر کے لگام کھینچنے یا مارنے سے چوپایا ہلاک ہوگیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مستأجر ضامن ہوگا۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا۔

وان کبح الدابة بلجامها أو ضربها فعطبت ضمن عند ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسف ومحمد لایضمن۔(قدوری :۳۴۱ بشری ، الاختیار:۵٦/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة ان الإذن مقید بشرط السلامة اذیتحقق السوق بدونها وهما للمبالغة فیقید بوصف السلامة کالمرو رفی الطریق(هدایه: ۳۰۲/۳، مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستأجر کو مالک کی جانب سے جو اجازت ملی ہے وہ سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے کہ وہ چوپائے کا خیال رکھتے ہوئے اسے ہانکے،اور یہ کام لگام کھینچنے اور

مارے بغیر بھی ہوسکتا ہے اس لیے کہ مارنا اور لگام کھینچنا تو تیز ہنکالنے کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا اس میں اجازت وصف سلامتی کے ساتھ مقید ہوگی اور چونکہ مستأجر نے اس کے خلاف کیا اس لیے وہ ضامن ہوگا، جیسے عام راستے میں چلنا جائز ہے لیکن سلامتی کے ساتھ، اسی بناء پر اگر راستے میں کسی کا نقصان کردے تو ضامن ہوگا۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔ البتہ فتاوی ہندیہ میں امام صاحب کے قول پر فتوی کی صراحت مذکور ہے:

واذا كبح الدابة بلجامها أی جذبها الی نفسه بعنف أو ضربها فعطبت ضمن عند ابی حنيفة و عليه الفتوى۔ (هندية: ٤٩٣/٤ مكتبه رشيديه كوئٹه، الجوهرة النيرة: ٥٨٢/١)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان كبحها او ضربها فعطبت ضمن خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ٣٧٩/٢۔

اجیر مشترک پر ضمان میں اختلاف

اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں اجیر مشترک اور اجیر خاص، اجیر مشترک جب تک عمل نہ کرلے، اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، جیسے رنگریز اور دھوبی، سامان اس کے قبضہ میں امانت سمجھا جائے گا اگر ہلاک ہوجائے تو امام صاحب کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر ضمان آئے گا۔

والاجراء على ضربين: اجير مشترك و أجير خاص فالمشترك من لا يستحق الأجرة حتى يعمل كالصباغ والقصار والمتاع امانة فی يده ان هلك لم يضمن شيئا عند ابی حنيفة وقالا يضمنه. (قدوری: ٣٤١ بشری، الاختیار: ٥٦/٢ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفی البدائع: لايضمن عنده ماهلك بغير صنعة قبل العمل أو بعده لأنه أمانة فی يده وهو القياس، وقالا يضمن الا من حرق غالب أو لصوص مكابرين وهو استحسان قال فی الخيرية: فهذه أربعة اقوال كلها مصححة مفتی بها، وما أحسن التفصيل الاخير و

الأول: قول ابی حنیفة وقال بعضهم: قول ابی حنیفة قول عطاء وطاوس وهما من کبار التابعین، وقولهما قول عمرو علی وبه یفتی احتشاما لعمرو علی وصیانة لأموال الناس۔ وفی التبیین : و بقولهما یفتی لتغیراحوال الناس وبه یحصل صیانة اموالهم لأنه اذاعلم أنه لایضمن ربما یدعی أنه سرق أوضاع من یده.(شامی: ۸۹/۹ زکریا)

وفی عقود رسم المفتی: إعلم ان کثیرا من الأحکام التی نص علیها المجتهد صاحب المذهب ، بناء علی ماکان فی عرفه وزمانه قد تغیرت بتغیر الازمان بسبب فساد أهل الزمان.... منه تضمین الأجیر المشترك. (شرح عقود رسم الفتی:۱۷۷،۱۷٦ زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وحکم الأجیر المشترك ان ما هلك فی یده من غیر صنعه فلا ضمان علیه فی قول أبی حنیفة..... وقال أبو یوسف و محمد ان هلك بأمر یمکن التحرز عنه فهو ضامن وإن هلك بأمر لایمکن التحرز عنه فلا ضمان۔ الی أن قال۔ و بقولهما یفتی الیوم لتغیر احوال الناس وبه یحصل صیانة أموالهم (هندیة:۵۰۰/٤ زکریا، الدر المنتقی:۵٤٤/۳ کوئٹه)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اجیر مشترک پر ضمان کے سلسلہ میں صحابۂ کرام کے زمانے سے ہی اختلاف ہے جیسا کہ حضرت علی اور حضرت عمرؓ کے قول سے معلوم ہوتا ہے اسی بناء پر علماء نے دونوں ہی قول کی تصحیح کی ہے۔

البتہ علامہ شامی کے بقول لوگوں کے احوال بدلنے اور حالات کے متغیر ہونے کی وجہ سے صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا،اس لیے کہ بقول علامہ زیلعی کے کہ اگر ان پر ضمان عائد نہ کیا جائے تو پھر وہ سامان کی حفاظت میں بے پرواہ ہوجاتے ہیں چاہے چوری ہو یا ہلاک ہوجائے جبکہ بعض حضرات تو چوری ہوجانے اور ہلاک ہوجانے کا بہانہ بنا کر مال ہڑپ لیتے ہیں۔

علامہ شامی نے طوری اور محیط کے حوالہ سے اجیر مشترک پر ضمان کی جو تین شرطیں لکھی ہیں اس کو بھی مدنظر رکھا جائے۔

مطلب : ضمان الأجیرالمشترك مقید بثلاث شرائط

و حاصل ما فی الطوری عن المحیط أن ضمان المشترك ما تلف مقید بثلاث شرائط : أن یکون فی قدرته رفع ذلك ، فلو غرقت بموج أو ریح أو صدمة جبل لا یضمن ، وأن یکون محل العمل مسلما إلیه بالتخلیة،فلو رب المتاع أو وکیله فی السفینة لا یضمن، وأن یکون المضمون مما یجوز أن یضمن بالعقد ، فلا یضمن الآدمی کما یأتی. شامی: ۹۲/۹)

اینٹ بنانے والے اجیر کی ذمہ داری کتنی ہے ؟

کسی نے اینٹیں بنانے والے کو اجرت پر لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اجرت کا مستحق اس وقت ہوگا جبکہ اینٹیں پاتھ کر کھڑی کردے.

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جب تک وہ تہ بہ تہ جما کر نہ رکھ دے اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

ومن استأجر رجلا لیضرب له لبنا: استحق الأجرة إذا أقامه عند أبی حنیفة وقال أبو یوسف ومحمد لایستحقها حتی یشرجه.(قدوری :۳٤٥ بشری، الاختیار :۵۹/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی کا مدار عرف پر ہے۔ چنانچہ جس زمانے اور علاقے میں جیسا عرف تھا اس کے مطابق فتوی ہونے کی بات فقہاء نے نقل کی ہے۔شامی میں ہے:

ولضرب اللبن بعد الإقامة وقالا أی جعل بعضه علی بعض وبقولهما یفتی ابن کمال معزیا للعیون۔ وفی هامشه وقولهما استحسان زیلعی، ولعله سبب کونه المفتی به،(رد المحتار مع در المختار:۲۳/۹ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وقد اعتمد قول الإمان الإمام المحبوبی والنسفی وقال فی العیون الفتوی علی قولهما،قلت کأنه لاتحاد العرف فیراعی إن اتحد.(التصحیح والترجیح : ۲۵٦۔

علامہ قاسم کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ عرف کی بناء پر صاحبین ؒ کا قول مفتی بہ ہے اور اسی وجہ سے علامہ شامی نے صاحبین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے، لہذا اگر کسی جگہ عرف اس کے خلاف ہو

تو فتویٰ اسی کے مطابق ہوگا، نیز مجمع الأنہر میں علامہ حلبی نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قیل الفتوی علی قولهما ، والعرف دیار نا علی ماقاله الإمام (مجمع الأنهر:۵۱۸/۳ کراچی کوئٹہ)

کپڑا آج اور کل سینے پر الگ الگ اجرت کا حکم

ایک شخص نے درزی کو کپڑے دیے اور کہا کہ اگر آج سی دے تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی دے تو نصف درہم ملے گا، چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر آج ہی سی دے تو ایک ہی درہم ملے گا اور اگر کل سی دے تو اجرت مثل ملے گی، اور وہ بھی نصف درہم سے تجاوز نہیں کرے گی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں، جس دن سی کے دے گا اس دن کی اجرت ملے گی۔

وان قال: ان خطته اليوم فبدرهم، وان خطته غدا فبنصف درهم فان خاطه اليوم فله درهم،وان خاطه غدا فله أجرة مثله عند ابی حنيفة ولايتجاوز به نصف درهم.وقال ابويوسف ومحمد الشرطان جائزان وأيهما عمل استحق الأجرة.(قدوری:۳٤٦ بشری، الاختیار:۵۹/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة ان ذكر الغد للتعليق حقيقة ولا يمكن حمل اليوم على التاقيت لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل واذا كان كذلك يجتمع فى الغد تسميتان دون اليوم فيصح الأول ويجب المسمى ويفسد الثانی ويجب اجر المثل لايجاوز به نصف درهم لانه هو المسمى فی اليوم الثانی.

وفی الجامع الصغيرلايزادعلى درهم ولاينقص من نصف درهم لان التسمية الأولى لاتنعدم فی اليوم الثانی فيعتبر لمنع الزيادة وتعتبر التسمية الثانية لمنع النقصان فان خاطه فی اليوم الثالث لايجاوزبه نصف درهم عند ابی حنيفة هو الصحيح لانه اذا لم يرض بالتاخير الى الغد فبالزيادة عليه الى ما بعد الغد اولى(هدايه: ۳۱۳/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر نے عقد اجارہ کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ ایک آج کے دن کے ساتھ اور دوسری کل کے دن کے ساتھ۔ کل کا ذکر تو حقیقۃً تعلیق کے واسطے ہے اور آج کے دن کو مجازاً تعجیل پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ اس کے حقیقی معنی میعاد پر اس لیے کہ اس

میں وقت اور کام دونوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ،اس لیے کہ دونوں میں منافات ہے وقت کا لحاظ کرنے میں اجیر کو اجیر خاص ماننا پڑے گا جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر وہ وقت پر صرف اپنی ذات کو سپرد کردے تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور اگر عمل کا لحاظ کیا جائے تو اجیر مشترک سمجھا جائیگا جو بغیر عمل کے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا،لہٰذا لامحالہ آج کی شرط کو فساد سے بچانے کے لئے تعجیل پر محمول کیا جائے گا اور اس میں کوئی خرابی نہ ہونے کی وجہ سے آج ہی کام پورا کرنے پر بیان کردہ اجرت واجب ہوگی،اور تعلیق والی دوسری شرط میں چونکہ مذکورہ بالا خرابی لازم آتی ہے اس لیے وہ فاسد ہو جائیگی اور عمل کا عوض اجرت مثل واجب ہوگا اور وہ بھی نصف درہم سے زیادہ نہ ہوگا؛اس لیے کہ اسی کو دوسرے دن کی اجرت قرار دی گئی تھی، نیز امام صاحب کے نزدیک تیسرے دن کی اجرت نصف درہم ہی ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق نصف درہم سے کم کردیا جائے گا صاحب ہدایہ کے بقول اس میں بھی امام صاحب کا قول راجح ہے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

واذا قال ان خطت هذا الثوب فارسيا الخ اعتمد قول الامام فى الخلافيات المذكورة الامام المحبوبى والنسفى وصدر الشريعة وأبو الفضل الموصلى ـ(التصحيح والترجيح:٢٥٦ بيروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو قال ان خطه اليوم فبدرهم او غدا فبنصفه فخاطه اليوم فله الدرهم وان خاطه غدا فله اجر المثل لايجاوز نصف درهم وقالا الشرطان جائزان(القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر : ١٦٦/٢ بيروت)

علی سبیل الترديد كسی ایک كام كے لیے دكان كا اجاره

اگر دکان کے مالک نے اجیر سے یہ کہا کہ اگر تو نے اس دکان میں عطار کو کام کے لیے بٹھایا تو فی مہینہ ایک درہم کرایہ ہوگا اور لوہار کو بٹھایا تو دو درہم کرایہ ہوگا؛تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح کا معاملہ کرنا درست ہے ان میں سے جو عمل کرے گا اس کی اجرت کا مستحق ہوگا۔

اورصاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اجارہ فاسد ہوگا۔

وان قال : ان سكنت فى هذا الدكان عطارا فبدرهم فى الشهر ، وان سكنته حدادا فبدرهمين جاز ، وأى الامرين فعل استحق المسمى فيه عند ابى حنيفة ، وقالا الاجارة فاسدة ، (قدورى ٣٤٦ بشرى ، الاختيار ٥٩/٢ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ولابى حنيفة انه خيره بين عقدين صحيحين مختلفين فيصح كما فى مسئلة الرومية و الفارسية وهذا لان سكناه بنفسه يخالف اسكانه الحداد ألا ترى انه لايدخل ذلك فى مطلق العقد وكذا فى اخواتها والاجارة تعقد للانتفاع و عنده ترتفع الجهالة ولواحتيج الى الايجاب بمجرد التسليم يجب أقل الاجرين لتيقن به ۔ هدايه ٣١٤/٣ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مستاجر کو دومختلف اور صحیح عقدوں میں اختیار دیا ہے، تو جیسے بحالت انفراد یہ عقد صحیح ہوتے ہیں، بحالت اجتماع بھی صحیح ہوں گے، جیسے رومی اور فارسی کپڑے کی سلائی کے مسئلہ میں کہ وہاں بھی دوصحیح عقدوں میں اختیار دیا گیا ہے اور اجیر جس کو متعین کرے اس کے مطابق اجرت بھی متعین ہو جاتی ہے اور عقد بھی درست ہو جاتا ہے۔ اور یہ اس بناء پر کہ اجرت عمل سے واجب ہوتی ہے جو بھی عمل کرے گا اس کے مطابق اجرت بھی متعین ہو جائے گی اور جہالت بھی نہیں رہے گی، حتی کہ اگر مستاجر نے اجیر کو شئی مستاجرہ سپرد کردی اور اس نے ابھی تک اس سے کوئی نفع نہیں اٹھایا اور نفس تسلیم پر اجرت واجب کرنے یا وصول کرنے کی نوبت آئے تو دو اجرتوں میں سے جو اقل ہوگا وہ متیقن ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا۔ گویا کسی صورت میں یہ عقد مفضی اِلی النزاع نہیں۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کا قول مفتی بہ قرار دیا ہے،

واذا قال ان خطت هذاالثوب فارسيا الى ان سكنت فى هذا الدكان الخ اعتمد قول الامام فى الخلافيات المذكورة الامام المحبوبى والنسفى و صدرالشريعة وابوالفضل الموصلى ۔ التصحيح والترجيح ٢٥٦ بيروت

مشاع چیز کا اجارہ

مشاع چیز کو شریک کے علاوہ کسی اور کو اجرت پر دینا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

ولاتجوز اجارة المشاع عندأبی حنیفة إلا من الشریك وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ اجارة المشاع جائزة . (قدوری ۳٤۹ بشری)

اس مسئلہ میں دونوں قول مفتی بہ ہیں؛ البتہ اکثر علماء نے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے، صاحب ہدایہ امام صاحب کے قول کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

ولابی حنیفة انه آجر مالایقدر علی تسلیمه فلایجوز وهذا لان تسلیم المشاع وحده لایتصور والتخلیة اعتبرت تسلیما لوقوعه تمکینا وهو الفعل الذی یحصل به التمکن ولاتمکن فی المشاع بخلاف البیع لحصول التمکن فیه وأما التهایؤ فانما یستحق حکما للعقد بواسطة الملك وحکم العقد یعقبه والقدرة علی التسلیم شرط العقد وشرط الشیئ یسبقه ولایعتبر المتراخی سابقا، واما اذا آجرمن شریکه فالکل یحدث علی ملکه فلاشیوع والاختلاف فی النسبة لایضره علی انه لایصح فی روایة الحسن عنه ، وبخلاف الشیوع الطاری لان القدرة علی التسلیم لیس بشرط للبقاء وبخلاف ما اذاآجرمن رجلین لأناالتسلیم یقع جملة ثم الشیوع بتفرق الملك فیما بینهما طار ـ (هدایة ۳۰٦/۳ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اجارہ کا مقصد عین شئی سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے جو کہ قبضہ کے بغیر ممکن نہیں اور قبضہ کے لیے سپردگی کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ شئی معین ومفرز میں ہی ممکن ہے نہ کہ مشاع میں، لہذا قبضہ اور تسلیم ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ اصل مقصود ہے اجارہ بھی درست نہ ہوگا ـ

رہا مسئلہ تخلیہ کے تسلیم شمار ہونے کا تو وہ بالذات اور علی الاطلاق تسلیم شمار نہیں کیا جاتا بلکہ انہیں عقدوں میں شمار ہوتا ہے، جن میں تخلیہ سے عین شئی میں تصرف اور انتفاع پر قابو حاصل ہوجاتا ہو جیسے بیع کہ اس میں اصل مقصد تملیک رقبہ ہے، جس میں شیوع نقصان دہ نہیں ہے، جب کہ اجارہ

میں اصل مقصد عین شئ سے نفع اٹھانا ہے جو کہ غیر مقسوم میں ممکن نہیں، اس لیے اس میں تخلیہ سے بھی کام نہیں چلے گا، اور باری باری بطور تہایو کے بھی اس سے فائدہ اٹھانا صحیح نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ حکم عقد ہے جو کہ صحت عقد پر مرتب ہوگا، جب عقد ہی درست نہیں تو حکم عقد کیسے درست ہوگا۔ اور شریک کو اجرت پر دینا اس لیے جائز ہے کہ اس میں شیوع کا تحقق نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ اس میں کل نفع اپنی ملک پر ہی حاصل ہوتا ہے، بعض نفع بحکم ملک اور بعض بحکم اجارہ، بس فرق اتنا ہے کہ اس میں دو مختلف نسبتیں ہیں اور نسبت کے مختلف ہونے سے عقد میں کچھ نقصان نہیں ہوتا، اس لیے کہ اتحاد معقود کے بعد اختلاف سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ شیوع طاری بھی تو بالاجماع مفسد اجارہ نہیں ہوتا حالاں کہ اس میں بھی تسلیم پر قدرت نہیں ہوتی تو ابتدا میں بھی شیوع مانع نہیں ہونا چاہئے؟ جواب یہ ہے کہ عقد اجارہ منعقد ہونے کے لیے تسلیم شرط ہے لیکن بقاء عقد اجارہ کے لیے شرط نہیں اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتداء شرط ہو بقاء نہ ہو جیسے ابتداء صلاۃ کے لیے تکبیر افتتاح شرط ہے بقاء صلاۃ کے لیے نہیں۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں

وتفسد ایضا بالشیوع الاصلی إلا اذا آجر کل نصیبه أو بعضه من شریکه فیجوز وجوازه بکل حال وعلیه الفتوی ، زیلعی وبحرمعزیا للمغنی ، لکن رده العلامة قاسم فی تصحیحه بأن مافی المغنی شاذ مجهول القائل فلایعول علیه ،

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله بالشیوع : ای فیما یحتمل القسمة أولا عنده وعلیه الفتوی، وقوله فلایعول علیه : بل المعول علیه مافی الخانیة ان الفتوی علی قول الامام وبه جزم أصحاب المتون والشروح فکان هوالمذهب أفاده المصنف وعلیه العمل الیوم.

علامہ رافعی فرماتے ہیں:

قول الشارح :لکن رده العلامة قاسم : ماسیأتی فی المتفرقات یدل علی ان قولهما

مفتی به ایضا فانظره ونقل فیها ان قولهما مفتی به عن المضمرات، و نقل ابوالسعود فی حاشیة الاشباه عند قوله: وجاز استئجار طریق للمرور ان الفتوی علی قولهما عن المضمرات والفتاوی الصغری والتتمة وغیرها من الکتب المعتمدة (کالکفایة وتبیین الحقائق) فالترجیح قد اختلف ـ وقال فی شرح الاشباه اکثر المشائخ علی ترجیح قوله(ردالمحتار علی الدر المختار ۹/۶۵)

ہندیہ میں ہے :

اجارة المشاع فیما یقسم وفیما لایقسم فاسدة فی قول ابی حنیفة ، وعلیه الفتوی ، هندیة ٤٤٧/٤ کوئٹه

فتاوی قاضی خان میں ہے :

إجاره المشاع فیما یقسم وفیمالایقسم فاسدة فی قول ابی حنیفة وعلیه الفتوی ،(خانیة۲/۳۳۱)

مرضعه کو اجرت میں کھانا اور کپڑے دینا

دودھ پلانے والی کواس کی خوراک اور پوشاک کے عوض اجرت پر لینا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے،صاحبینؒ کے نزدیک جائزنہیں ہے۔

ویجوز بطعامها وکسوتها وقالالایجوز، (الاختیار ۶۱/۲ بیروت قدوری ۳۴۹ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کےقول پر ہے،صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

قال ویجوز بطعامها وکسوتها استحسانا عند أبی حنیفة ... وله أن الجهالة لاتفضی إلی المنازعة لان فی العادة التوسعة علی الآظار شفقة علی الأولاد فصار کبیع قفیز من صبرة ....وفی الجامع الصغیر فان سمی الطعام دراهم ووصف جنس الکسوة واجلها وذروعها فهو جائز یعنی بالاجماع و معنی تسمیة الطعام دراهم ان یجعل الاجرة دراهم ثم یدفع الطعام مکانها و هذا لاجهالة فیه ـ (هدایة ۳۰۷/۳مکتبه بلال .)

امام صاحبؒ کے نزدیک بدلیل استحسان انا کواجرت پر لینا جائز ہےاوروجہ اس کی یہ ہے کہ یہ جہالت مفضی الی المنازعۃ نہیں ہے اس لیے کہ اولاد کی شفقت ومحبت کی وجہ سے انا پرخوراک

وپوشاک میں وسعت سے کام لینے کی عام عادت ہے جیسے، اناج کے ڈھیر میں سے بائع نے کسی کو ایک قفیز بیچا تو اس میں کوئی منازعت پیش نہیں آتی بل کہ بائع کو اختیار ہوتا ہے جس طرف سے چاہے دے دے۔شامی میں ہے :

وكذابطعامها وكسوتها ولها الوسط وهذاعند الامام لجريان العادة بالتوسعة على الظئر شفقة على الولد ، قال الشامى فى هامشه : قوله لجريان العادة : جواب عن قولهما لاتجوز ، لان الأجرة مجهولة ووجهه ان العادة لماجرت بالتوسع على الظئر شفقة على الولد لم تكن الجهالة مفضية الى النزاع و الجهالة ليست بمانعة لذاتها بل لكونها مفضية الى النزاع ،(شامى ۷۳/۹زكريا ، ومثله فى التبيين ١٢٣/٦ زكريا)

ہندیہ میں ہے:

وكذلك كل إجارة فيها رزق او علف فهى فاسدة الا فى استئجار الظئر بطعامها وكسوتها (هندية ٤٤٢/٤ كوئٹه)

اجیر اور مستاجر کے درمیان اختلاف کا بیان

اگر کپڑے کا مالک کاریگر سے کہے کہ تو نے مفت میں میرا کام کیا ہے اور کاریگر کہے کہ اجرت پر کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک کپڑے کے مالک کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ شخص کاریگر کا حریف وخلیط ہو یعنی ان میں پہلے سے اجرت پر لین دین کا معاملہ جاری ہو تو اس کو اجرت ملے گی ورنہ نہیں۔امام محمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کاریگر اس پیشہ میں اجرت پر کام کرنے میں مشہور ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا۔

ولوقال صاحب الثوب للصانع : عملته لى بغير اجر وقال الصانع بأجر ، فالقول قول صاحب الثوب عند ابى حنيفة مع يمينه ، وقال ابويوسفؒ ان كان له حريفا فله الأجرة فان لم يكن له حريفا فلا اجرة له ، وقال محمدؒ :ان كان الصانع معروفا لهذه الصنعة بالأجرة فالقول قوله انه عمله بأجرة ،

(قدورى ۳۵۰ بشرى ، الاختيار ٦٣/٢ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے، الاختیار میں ہے :

وقال محمدؒ : ان اتخذ حانوتا وانتصب لهذه الصناعة فله الأجرة والا فلا وعليه الفتوى ، لانه دليل على العمل بالاجرة حرفا ،والمعروف كالمشروط (الاختيار ٦٣/٢ بيروت)

یعنی جب اس نے دکان ہی اس پیشہ کے لیے کھولی ہے تو عرفاً یہ اجرت پر کام کرنے کی دلیل ہے اور فقہ کا اصول ہے "المعروف کالمشروط" کہ جو چیز عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح ہے کہ گویا صانع نے اجرت کی شرط پر ہی کام کیا ہے، لہٰذا اسے اجرت ملے گی اور فتوی بھی اسی پر ہے۔

شامی میں ہے:

وقال محمدؒ ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالأجر وقيام حاله بها أى بهذه الصنعة كان القول قوله بشهادة الظاهر والافلاوبه يفتى ، قال الشامى :قوله بشهادةالظاهر :لانه لما فتح الدكان لاجله جرى ذلك مجرى التنصيص عليه اعتبار الظاهر المعتاد ، (شامى ١٠٣/٩ زكريا)

علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں

قال والقول لرب الثوب فى القميص والقباء ....وقال محمد ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر وقيام حاله بهاكان القول قوله والافلا.... حتى قال ـ والفتوى على قول محمدؒ ، (تبيين ١٥٥/٦ زكريا)

كتاب الشفعة

طلب خصومت میں تاخیر کی وجہ سے حق شفعہ کا ختم ہونا

طلب خصومت میں تاخیر کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک شفعہ باطل نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قاضی کی کسی مجلس میں مخاصمت کو ترک کردیا تو شفعہ باطل ہوجائے گا، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اشہاد کے بعد ایک مہینہ تک خصومت کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہوجائے گا۔

ولاتسقط بالتاخير (عن ابى حنيفة وفى رواية عن ابى يوسف)وعن ابى يوسف ان تركه مجلسا او مجلسين من مجالس الحكم بطل ...وقدرمحمد بشهر ، الاختيار

٤٧/٢ بیروت ، قدوری ،

اس مسئلہ میں فتوی امام محمد کے قول پر ہے، اگر چہ ظاہر الروایت امام صاحب کے قول کے مطابق ہے۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

وبتأخیره (أی تأخیر طلب تملیك وخصومة) مطلقالاتبطل الشفعة حتی یسقطها بلسانه به یفتی وهو ظاهر المذهب وقیل یفتی بقول محمد إن أخره شهرا بلاعذر بطلت کذافی الملتقی یعنی دفعا للضرر ، وفی هامشه قوله وقیل یفتی لقول محمد : قائله شیخ الاسلام وقاضی خان فی فتاواه وشرحه علی الجامع ومشی علیه فی الوقایة والنقایة والذخیرة والمغنی وفی الشرنبلالیة عن البرهان انه اصح مایفتی به ، قوله دفعا للضرر ، بیان لوجه الفتوی بقول محمد ، قال فی شرح المجمع :وفی الجامع الخانی : الفتوی الیوم علی قول محمد لتغیراحوال الناس فی قصد الاضرار ۔ شامی ٣٣٠/٩زکریا ،

خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں کے احوال بدلنے کی وجہ سے مشتری کو نقصان سے بچانے کے لیے فتوی فی زماننا امام محمدؒ کے قول پر دیا جائیگا اس لیے کہ اگر بلا عذر تاخیر کی وجہ سے حق شفعہ کو باطل نہیں کیا جائے گا تو مشتری کو نقصان ہوگا وہ شفیع کے حق شفعہ کے طلب کے ڈر سے تصرف بھی نہ کر سکے گا اور مبیع بھی یوں ہی بے کار پڑی رہے گی، ممکن ہے شفیع محض مشتری کو تصرف سے روک کر نقصان پہنچانے ہی کی غرض سے تاخیر کر رہا ہو لہذا دفعا للضرر امام محمدؒ قول کے مطابق ایک مہینہ کے بعد حق شفعہ کو باطل سمجھا جائے گا۔

مجمع الانھر میں ہے :

لاتبطل الشفعة بتأخیره .... انه ای الشفیع ان اخره ای طلب الخصومة شهرا بلاعذر بطلت الشفعة لانه قال الفتوی الیوم علی اذا اخرشهرا اسقطت الشفعة بتغیر احوال الناس فی قصده الاضرار بالغیر وفی المحیط والخلاصة و منیة المفتی ومختارات النوازل :والفتوی علی قول محمدؒ .مجمع الانهر:٤٧٥/٢۔

صاحب تبیین علامہ زیلعیؒ رقم طراز ہیں:

(ثم لاتسقط بالتأخیر) أی لاتسقط الشفعة بتأخیر هذا الطلب وهو طلب الأخذ بعد ما استقرت شفعته بالاشهاد وهذا عند أبی حنیفة وأبی یوسف فی ظاهر الروایة

....وقال محمد : إن أخر هذا الطلب إلى شهر من غير عذر بطلت شفعته ...وقال شيخ الاسلام الفتوى اليوم على أنه إذا أخر شهرا سقطت الشفعة لتغير أحوال الناس فی قصد الاضرار ، تبيين ٣٦٠/٦زکریا

ثمن کے متعلق شفیع اور مشتری میں اختلاف

جب شفیع اور مشتری میں ثمن میں اختلاف ہوجائے تو مشتری کا قول معتبر ہوگا؛ اگر دونوں بینہ قائم کردیں تو طرفینؒ کے نزدیک شفیع کا بینہ معتبر سمجھا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کا بینہ معتبر ہوگا۔

إذا اختلف الشفيع والمشترى فی الثمن فالقول قو ل المشترى فان اقاما البينة فالبينة بينة الشفيع عند ابی حنيفة ومحمد وقال ابی يوسف البينة بينة المشترى ، (قدوری ٣٦٣بشری)

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے :صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه لاتنافی بينهما فيجعل كأن الموجود بيعان وللشفيع ان يأخذ بأيهما شاء ،وهذا بخلاف البائع مع المشترى لأنه لايتوالى بينهما عقدان إلا بانفساخ الاول وههنا الفسخ لايظهر فی حق الشفيع. هداية ٣٩٩/٤ مكتبه بلال

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شفیع اور مشتری کے بینہ سے مبیع کے ثمن میں جو اختلاف پیدا ہوا ہے ان میں کوئی منافات نہیں ہے،بل کہ تطبیق ممکن ہے بایں طور کہ بائع اور مشتری کے درمیان دو بیع قرار دی جائے کہ پہلے دونوں میں مثلاً دو ہزار میں معاملہ طے ہوا پھر بعد میں ایک ہزار میں ہوا اور شفیع کو اختیار ہے دونوں میں سے جس کے بدلے چاہے گھر کو شفعہ میں لے لے۔

برخلاف بائع اور مشتری کے باہمی اختلاف کے کہ وہاں دونوں کے درمیان ایک مبیع پر پے در پے دو عقد نہیں ہو سکتے ،پہلی والی بیع کے بینہ غیر معتبر ہوں گے اور ایک ہی بیع کے بینہ قابل اعتبار ہوں گے اس لیے بیع میں کوئی ایک بینہ معتبر ہوگا؛ مگر شفعہ میں شفیع دونوں میں جس بینہ کو چاہے اور جس قیمت پر چاہے حق شفعہ پر لے سکتا ہے۔

شامی میں ہے:

وان اختلف الشفیع والمشتری فی الثمن صدق المشتری وان برهنافالشفیع أحق لأن بینته ملزمة۔ قوله لأن بینته ملزمة : أی للمشتری ، بخلاف بینة المشتری لأن الشفیع مخیر والبینات للالزام فالأخذ بینته أولی۔ ۳۳۵/۹۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله فان اقاما البینة فالبینة بینة الشفیع عند أبی حنفیة ورجح دلیله فی الشروح و اعتمد قوله المحبوبی والنسفی و أبو الفضل الموصلی وصدر الشریعة. (التصحیح والترجیح : ۲٦۵ بیروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کا قول اختیار کیا ہے، جو وجہ ترجیح ہے۔

اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ

شفعہ کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

ولاتکره الحیلة فی اسقاط الشفعة عند ابی یوسف وقال محمد تکره ،

(قدوری ۳٦۵ بشری ، الاختیار ۵۱/۲ بیروت)

الملاحظه :

محیط کبیر میں منتقی سے منقول ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب سے کوئی صحیح روایت محفوظ نہیں ہے۔

وفی المحیط الکبیر نقلا عن المنتقی : قال هشام : سئلت محمدا عن رجل جعل بیتا من داره هبة لرجل ثم باع بقیة الدار منه هربا من الشفعة قال : کان ابو یوسف لایری بذلك بأسا واما محمد فکرهه کراهة شدیدة ولم یحفظ عن ابی حنیفة شیئا، المحیط الکبیر (۵۹۰/۷)

واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف حق شفعہ ثابت ہونے سے پہلے ہے اور ثبوت حق کے بعد حیلہ مکروہ ہے۔

چناں چہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

واماالحیلة لدفع ثبوتها ابتداء : فعند ابی یوسف لاتکره وعندمحمد تکره ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفعة ، قال الشامی فی هامشه : قوله ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفعة : بل نقل فی النهایة ان منهم من قال انه لاخلاف فیها ، وفی البزازیة : وان قبل الثبوت لابأس به عدلا کان : یعنی الشفیع او فاسقا فی المختار لانه لیس بابطال ، شامی (٥٨/٩

مجمع الانھر میں ہے :

وبه أی بقول ابی یوسف یفتی قبل وجوبها وان کان بعد وجوبها فمکروهة بالاجماع ، مجمع الانهر ١٢١/٤

بہرحال مختلف فیہ مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی یوسف أنه منع عن اثبات الحق فلایعدضررا ، (هدایة ٤٠٩/٤)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تو حق ثابت ہونے سے پہلے اس کے ثبوت کو روکنے کے لیے حیلہ کرنا ہے جس میں کوئی ضرر اور ظلم نہیں ہے اور ضرر تو حق ثابت ہونے کے بعد اس کو باطل کرنے کے لیے حیلہ کرنے میں ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں

تکره الحیلة لإسقاط الشفعة بعد ثبوتها وفاقا کقوله للشفیع اشتره منی ، و ذکره البزازی، وأما الحیلة لدفع ثبوتها ابتداء : فعندابی یوسف لاتکره وعند محمد تکره ،ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفعة ، قیده فی السراجیة بما اذاکان الجار غیر محتاج الیه ، واستحسنه محشی الأشباه ،

قال ابن عابدین فی هامشه : قوله ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفعة : بل نقل فی النهایة ان منهم من قال : انه لاخلاف فیها ، وفی البزازیة : وان قبل الثبوت لابأس به عدلا کان : یعنی الشفیع ، او فاسقا فی المختار لانه لیس بإبطال ،

قوله واستحسنه محشی الاشباه: هو العلامة شرف الدین الغزی فی تنویر البصائر حیث قال : وینبغی اعماد هذاالقول لحسنه ، ردالمحتار علی الدرالمختار ٣٥٨/٩زکریا

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں حق شفعہ کے ثابت ہونے سے پہلے شفیع کے حق کو باطل کرنے کیلیے

حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں اسلیے کہ اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے۔
نیز مناسب ہوگا کہ اس میں علامہ حصکفیؒ کے فتاوی سراجیہ سے نقل کردہ محتاج کی قید کو بھی ملحوظ رکھا جائے، یعنی اگر شفیع محتاج اور ضروت مند نہ ہو تو حیلہ مکروہ نہیں ورنہ اس کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے ثبوت حق سے پہلے بھی دفع حق کے لیے حیلہ کرنا مکروہ ہوگا۔فتاوی سراجیہ میں اس مسئلہ کو عدم احتیاج کی قید کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے محشی اشباہ علامہ شرف الدین غزی نے اس کو بہتر سمجھا ہے اور علامہ شامی نے بھی اس کو ذکر کرنے کے بعد اس پر رد نہیں کیا ہے۔

كتاب الشركة

ذمی اور مسلمان کے مابین شرکتِ مفاوضة

ذمی اور مسلمان کے درمیان شرکت مفاوضہ طرفینؒ کے نزدیک درست نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کراہت کے ساتھد رسست ہے۔

لایصح بینهما مفاوضة (ای عند ابی حنیفة ومحمد) وقال ابو یوسفؒ تنعقد المفاوضة بینهما. (الاختیار ۱۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه لاتساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری برأس المال خمورا او خنازیر صح ولواشتراها مسلم لایصح ، هداية: ۶۰۶/۲۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں شریکوں کے درمیان مال، تصرف اور دین میں برابری ہو؛ لیکن یہاں تصرف کے دائرہ کار میں دونوں میں برابری نہیں ہے، کیوں کہ ذمی رأس المال سے خنزیر یا شراب خرید سکتا ہے مسلمان نہیں.

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولا بین المسلم والکافر : وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف یجوز ، والمعتمد قولهما عند الکل کما نقلت به المصنفات للفتوی و غیرها، التصحیح والترجیح ۲۶۷ بیروت .

شرکاء کا ایک دوسرے کی طرف سے زکاۃ ادا کرنا

اگر دونوں شریکوں میں سے ہرایک نے اپنے ساتھی کو اپنی زکوۃ ادا کرنے کی اجازت دی اور ان میں سے ہرایک نے زکوۃ دے دی (صاحب مال نے بھی اپنی زکوۃ ادا کی اور شریک نے بھی شریک آخر کی طرف سے ادا کی) تو امام صاحب کے بقول جس نے بعد میں ادا کی ہوگی وہ ضامن ہوگا خواہ پہلے شخص کے ادا کرنے سے واقف ہو یا نہ ہو.

صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر دوسرے کو پہلے کی ادائیگی کا علم نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا۔

فان أذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدى زكاته ، فأدى كل واحد منهما فالثانى ضامن ، سواء علم بأداء الاول او لم يعلم عند ابى حنيفة وقالا ان لم يعلم لم يضمن ۔ قدورى ۳۷۷ بشرى ، الاختيار ۱۹/۳ بيروت

نیز الاختیار کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں ثانی کے ضامن ہونے کا حکم تب ہے جب دونوں شریکوں نے مختلف اوقات میں یکے بعد دیگرے زکاۃ ادا کی ہو، ایک ہی وقت میں زکوۃ نہ دی ہو؛ ورنہ تو ہرایک ایک دوسرے کے حصے کا ضامن ہوگا۔

فإن اذن لكل واحد منهما لصاحبيه فاديا معا ضمن كل واحد منهمانصيب صاحبه ۔ الاختيار ۱۹/۳ بيروت

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابى حنيفة انه مامور باداء الزكوة والمودى لم يقع زكوة فصار مخالفا و هذا لأن المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لايلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذاالمقصود حصل بادائه وعرى اداء المأمور عنه فصار معزولا علم ام لم يعلم لانه عزل حكمى ۔هداية : ۱٤/۲ ٦۔

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں شریکوں نے ایک دوسرے کو زکوۃ ادا کرنے کا وکیل بنایا تھا، لہٰذا جب اول نے اپنی طرف سے زکوۃ ادا کردی تو ثانی لامحالہ وکالت سے معزول ہوگیا خواہ اس کو علم ہو یا نہ ہو کیوں کہ جس چیز کا اسے وکیل بنایا گیا وہ اول نے خود ہی سرانجام دیدیا، لہٰذا جب ثانی معزول ہو چکا تھا اور اس کے بعد اس نے جو رقم دی ہے وہ مال شرکت میں سے اول

کی رضامندی کے بغیر دی ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

قولہ فالثانی ضامن علم بادائه او لم یعلم ، علم من قوله (فالثانی)ان هذا فیما اذا ادیا علی التعاقب وهذا قول ابی حنیفةؒ ، وذکر فی کتاب الزکاة من المبسوط وعند هما لایضمن مالم یعلم بادائه وهکذافی العیون قال فیه ولوعلم الوکیل بأداء الموکل ثم ادی الوکیل ضمن بالاجماع وقال الولوالجی ان فی بعض المواضع لایضمن عندهما وان علم باداء المالك ونص فی زیادات العتابی أن عندهما لایضمن علم بأدائه أولم یعلم وقال وهو الصحیح عندهما وكذا ذكر فی الأسرار ورجح دلیل الامام واعتمده المحبوبی والنسفی ۔ (التصحیح والترجیح ۲۶۹ بیروت)

علامہ قاسمؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ بصورت تعاقب ادائیگی میں ثانی شخص اول کا ضامن ہوگا چاہے اول کی ادائیگی کا اسے علم ہو یا نہ ہو اور صاحبینؒ سے علم اور عدم علم کا لحاظ کرتے ہوئے ضمان اور عدم ضمان کی مختلف روایتیں منقول ہیں؛ لیکن امام احمد بن عمیر عتابی نے اپنی زیادات میں اوراسی طرح اسرار میں اس بات کی صراحت ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے کہ ثانی ضامن نہ ہوگا چاہے اس کو اول کی ادائیگی کا علم ہو یا نہ ہو اور اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے، نیز صاحب مجمع الانہر علامہ آفندیؒ کے بقول اس مسئلہ کی کل تین صورتیں ہیں:

(۱) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے اپنے شریک کی غیر موجودگی میں ایک ساتھ زکوۃ ادا کی۔

(۲) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے یکے بعد دیگرے زکوۃ ادا کی لیکن کس نے پہلے ادا کی اور کس نے بعد میں یہ معلوم نہیں۔

(۳) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے یکے بعد دیگرے زکوۃ ادا کی اور اول اور ثانی کا علم ہو۔

علامہ آفندی کے بقول امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف تعاقب اور عدم تعاقب دونوں صورتوں میں ہے۔

لہٰذا پہلی اور دوسری صورت میں امام صاحب کے نزدیک علم نہ ہونے کے باوجود دونوں ضامن ہوں گے جب کہ صاحبین کے نزدیک عدم علم کی وجہ سے ضمان نہیں آئے گا اور تیسری صورت میں امام صاحب کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اول کی ادائیگی کا علم تھا، پھر بھی اس نے ادا کیا اس لئے ضامن ہوگا۔

فان اذن كل منهما لصاحبه بان يؤدى الزكاة عنه فأديا بغيبة صاحبه معا اى فى زمان واحد او لايعلم التقديم والتاخير ضمن كل من الشريكين وان لم يعلم بادائه حصة صاحبه عند الامام وعندهما لايضمن اذالم يعلم كما فى الكافى وان اديا متعاقبا ضمن الثانى سواء علم باداء الاول اولاعند الامام وقالا لا يضمن ان لم يعلم فان علم باداء صاحبه ضمن ، وفى الزيادات لايضمن علم باداء شريكه اولا وهوا لصحيح عندهما كما فى الكافى وعلى هذالخلاف الوكيل باداء الزكاة او الكفارة اذاادى الآمربنفسه مع اداء المأموراوقبله .

قوله وقالا لا يضمن مصروف الى مسئلتين معا والا تكون المسئلة الأولى خالية عن الخلاف ولكن لايخلوعن التعسف لان سوق كلامه يشعربأن الخلاف انما هوفى ادائهما متعاقبا فقط مع ان الخلاف واقع فيهما كما قرر ناه فالاولى ان يذكر الخلاف فيهما تدبر ـ(مجمع الانهر: ۷۲۹/۱)

مذکورہ بالا عبارتوں سے ایک بات اور یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ صاحبین کے قول کی تخریج میں اختلاف ہے۔مبسوط کی کتاب الزکوۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مالک کی ادائیگی کے علم کے باوجود وکیل ادا کرے گا تو ضامن ہوگا جب کہ ولوالجی، زیادات، عتابی وغیرہ کے حوالہ سے صاحبین کا قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریک کی ادائیگی کا علم ہو یا نہ ہو بہر صورت ضامن نہ ہوگا، نیز علامہ قاسم بن قطلو بغا کی تصحیح اور مجمع الانھر کی سابقہ عبارات میں صاحبین کے اس دوسرے قول کی تصحیح بھی مذکور ہے

کتاب المضاربت

مضاربت در مضاربت

مسئلہ: اگر مضارب نے رب المال کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے شخص کو مضاربت پر مال

دیا تو امام زفرؒ کے نزدیک صرف مال دینے سے ہی مضارب اول پر ضمان عائد ہو جائے گا، صاحبینؒ کے نزدیک محض دینے سے ہی ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ مضارب آخر عمل اور تصرف نہ کر لے اور امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک مضارب ثانی مال مضاربت کو کام میں لاکر نفع حاصل نہ کر لے ضمان نہیں آئے گا۔

واذا لم یؤذن للمضارب فی الدفع مضاربة فدفعه الی غیر ہ مضاربة ضمن عند زفرؒ لوجود المخالفة ، وقالا لایضمن مالم یعمل لأن الدفع لایتقرر مضاربة إلا بالعمل ،وقال ابوحنیفةؒ :لایضمن مالم یربح ۔ الاختیار ۲٤/۳ بیروت

توضیح : الاختیار کی عبارت کے مطابق امام صاحب کا مذہب ربح کی صورت میں ضمان کا معلوم ہوتا ہے لیکن مجمع الانہر اور شامی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام صاحب سے حسن ابن زیاد کی نقل کردہ ایک روایت ہے اور ظاہر الروایت میں تو تینوں اماموں کے نزدیک سوائے امام زفر کے مضارب ثانی کے عمل پر ہی ضمان ہے، چاہے نفع ہو یا نہ ہو؛ اور وہ بھی تب ہے جب کہ دونوں عقد صحیح ہوا گر ایک بھی فاسد ہوگا تو کسی پر ضمان نہ آئے گا۔

مجمع الانہر میں ہے:

فان ضارب المضارب ای دفع المضارب مال المضاربة الی آخر مضاربة بلااذن من رب المال فلا ضمان علی المضارب اذا هلك المال بمجرد الدفع مالم یعمل المضارب الثانی فی المال فاذا عمل ضمن الدافع ربح الثانی اولا فی ظاهر الروایة عن الامام وهوقولهما وفی روایة الحسن عن الامام لایضمن بالعمل ایضا مالم یربح أی الثانی وقال زفرؒ یضمن بالدفع تصرف اولم یتصرف وهو روایة عن ابی یوسفؒ وهو قول الائمة الثلاثة ، مجمع الانهر :۴۵۳/۳ کوئٹه)

شامی میں ہے

فقال ضارب المضارب آخربلااذن المالك لم یضمن بالدفع مالم یعمل الثانی ربح الثانی أولا علی الظاهر ---الا اذاکانت الثانیة فاسدة فلاضمان وان ربح ، قوله بلاإذن : أی او تفویض بأن لم یقل له رب المال اعمل برأیك ....أی لأن المضارب لایملك أن

یضارب الاباذن رب المال ـ قوله علی الظاهر :ای ظاهر الروایة عن الامام وهو قولهما ، وفی روایة الحسن عنه :لم یضمن مالم یربح .... وجه الظاهرالروایة : ان الربح انما یحصل بالعمل فیقام سبب حصول الربح مقام حقیقة حصوله فی صیرورة المال مضمونابه ، وهذا اذاکانت المضاربة الثانیة صحیحة ، فاذا کانت فاسدة لایضمن الاول وان عمل الثانی ، قوله الاذاکانت الثانیة فاسدة : قال فی البحر وان کانت احدا همافاسدة او کلاهما فلا ضمان علی واحد منهما ..... قال فی التبیین : هذا اذا کانت المضاربتان صحیحتین ، وأما اذا کانت احدا همافاسدة او کلتاهما فلا ضمان علی واحدمنهما الخ ـ والحاصل :أن صحة الثانیة فرع عن صحة الأولی ، فلاتصح الثانیة الااذا کانت الاولی صحیحة ، فاشتراط صحة الثانیة اشترط لصحة الأولی ، (شامی ۴۰۰/۱۲زکریا)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں اختلاف فقط ائمہ ثلاثہ حنفیہ اور امام زفرؒ کے درمیان رہا اور فتوی بھی ظاہرالروایت کے مطابق ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله علی الظاهر : اء ظاهرالروایة عن الامام وهو قولهم قال الرافعی قوله وهو قولهما وعلیه الفتوی ـ شامی مع تقریرات الرافعی :۶۷۶/۱۳ـ

مال مضاربت کے غلام یا باندی کا نکاح

طرفین کے نزدیک مضارب کو اختیار نہیں ہے کہ وہ مال مضاربت کے غلام یا باندی کا نکاح کرائے ،امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کا نکاح کرانا درست ہے۔

ولایزوج عبدا وفی الجوهرة واما الامة ، فقال ابو حنیفة ومحمدؒ لایزوجها ......وقال ابویوسفؒ له ان یزوج الامة ـالجوهرة النیرة ، الاختیار ۱۱۰/۲ بیروت کتاب المأذون ،

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه لیس بتجارة والعقد لایتضمن الا التوکیل بالتجارة وصار کالکتابة

والاعتاق علی مال لانه اکتساب ولکن لمالم یکن تجارة لایدخل تحت المضاربة فکذا هذا ، (هدایة ۳,۱۷۲ مکتبه بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت نہیں ہے اور عقد مضاربت تو کیل تجارت کے علاوہ کسی اور طریق سے کمائی کو شامل نہیں، چناں چہ یہ ایسا ہی ہے جیسے مضاربت کے غلام کو مکاتب بنانا یا اس کو مال کے عوض آزاد کرنا کہ اس سے بھی مال حاصل ہوتا ہے؛ لیکن چوں کہ یہ تجارت نہیں ہے اس لیے عقد مضاربت کے تحت داخل نہیں ہوتا لہٰذا تزویج امۃ بھی داخل نہ ہوگی ۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولایملك تزویج قن من مالها ، وفی هامشه أی لا یملك المضارب تزویج عبدأو أمة من مال المضاربة ... وعن ابی یوسفؒ أن للمضارب تزویج الامة لانه من الاکتساب ..... ولهما انه لیس من باب التجارة فلایدخل تحت الاطلاق لان لفظ المضاربة یدل علی تحصیل المال بطریق التجارة لابأی طریق کان ، ألاتری أنه لیس له أن یکاتب ولایعتق علی مال وان کان بأضعاف قیمته ، علی أن فی تزویج الأمة خطرا وهو الحمل وعدم الخلاص منه کما فی المنبع ۔ (شامی ۳۹٤/۱۲ بیروت)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولا یزوج عبدا ولا امة من مال المضاربة وعن ابی یوسفؒ انه یزوج الامة والمعتمد قولهما عند الکل ،کما اعتمده المحبوبی والنسفی والموصلی وغیرهم ۔ التصحیح والترجیح ۲۷۱ بیروت

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا ہے۔

کتاب الوکالة

توکیل بالخصومة

(۱) حدود اور قصاص کے علاوہ حقوق میں اثبات حق کے لیے استیفاء حق کے لیے اور اداء حق کے لیے وکیل بالخصومت بننا، بنانا درست ہے۔

(۲) حدود اور قصاص میں امام صاحب کے نزدیک اثبات حدود کے لیے توکیل بالخصومت جائز ہے، استیفاء اور اداء کے لیے جائز نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حدود اور قصاص میں اثبات حدود کے لیے بھی توکیل درست نہیں۔

ویجوز التوکیل بالخصومة فی سائر الحقوق واثباتها، ویجوز بالاستیفاء الافی الحدود والقصاص فان الوکالة لاتصح باستیفا ئها مع غیبة الموکل عن المجلس، وفی هامشه المعتصر: بالخصومة ،قال الاسبیجابی: وهذا قول أبی حنیفة، وقال ابویوسف: لایجوز فی اثبات الحد والخصومة فیه وقول محمد مضطرب والاظهرانه مع ابی حنیفة، (قدوری ۳۸٤ بشری، الاختیار ۱٦۸/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں راجح قول طرفین کا ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الخصومة شرط محض لأن الوجوب مضاف الی الجنایة و الظهور الی الشهادة فیجری فیه التوکیل کما فی سائر الحقوق ،هدایة ۱۸٦/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت یعنی حد اور قصاص کے ثبوت کے لیے مقدمہ دائر کرنا محض ایک شرط ہے بغیر خصومت کے حد اور قصاص کا ثبوت ناممکن ہے اور خصومت شرط محض اس لیے ہے کہ حد واجب ہوتی ہے جنایت کے ثبوت سے اور جنایت ثابت ہوتی ہے شہادت سے، خصومت سے نہ وجوب حد ہوتا ہے نہ ظہور جنایت، لہذا ثبوت حد کے لیے خصومت محض ایک شرط ہوئی اور شرط محض حقوق میں سے ایک حق ہے اور تمام حقوق میں وکیل بنانا جائز ہے، لہذا حدود اور قصاص ثابت کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا جائز ہے۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ویجوز التوکیل بالخصومة قال فی "مختارات النوازل "أی بالدعوی الصحیحة او بالجواب الصحیح فی سائر الحقوق وباثباتها "قال الاسبیجابی وهذاقول ابی حنیفة ،وقال ابویوسف :لایجوز فی اثبات الحدوالخصومة فیه وقول محمد مضطرب، والاظهر انه مع ابی حنیفة والصحیح قولهما. (التصحیح الترجیح ۲۷۲ بیروت)

توکیل بالخصومت میں خصم کی رضامندی

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصم کی رضامندی کے بغیر خصومت کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے الا یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا مسافت سفر پر ہو۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بالخصومت بنانا جائز ہے۔

وقال ابو حنفة لایجوز التوکیل بالخصومة الا برضاء الخصم الا ان یکون الموکل مریضا او غائبا مسیرة ثلاثة أیام ولیالیها فصاعدا ، وقال :یجوز التوکیل بغیر رضی الخصم (قدوری ۳۸ بشری ، الاختیار ۱۶۸/۲ بیروت)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام اصاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان توکیل بالخصومت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چاہے رضامندی کے ساتھ ہو یا عدم رضا کے ساتھ۔ اختلاف وکالت کے لزوم وعدم لزوم میں ہے، یعنی اگر مؤکل نے خصم کی رضامندی کے بغیر کسی کو وکیل بالخصومت بنایا تو یہ توکیل لازم ہوگی یا نہیں۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لازم نہیں ہوگی خصم کے رد کردینے سے رد ہوجائے گی ،اس کے بعد اگر وکیل نے قاضی کی عدالت میں خصومت پیش کی تو خصم پر عدالت میں نہ حاضر ہونا لازم ہوگا نہ جواب دینا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ توکیل لازم ہوگی لہٰذا خصم کے رد کرنے سے رد بھی نہ ہوگی ، بل کہ عدالت میں حاضر ہوکر وکیل کی پیش کردہ خصومت کا جواب بھی دینا لازم ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولاخلاف فی الجوازانما الخلاف فی اللزوم ، هدایة ۱۸۶/۳ مکتبه بلال،

توضیح: علامہ شامی اور علامہ آفندی نے بھی اختلاف کا یہی محل متعین کیا ہے۔

قوله وجوزاه ،قال فی الهدایة:لاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم :یعنی هل ترتد الوکالة برد الخصم ؟عند ابی حنیفة نعم ، وعندهما لاو یجبر ،شامی ۲۴۳/۸ زکریا ۔

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وفی العنایة اختلف الفقهاء فی جواز التوکیل بالخصومة بدون رضی الخصم ....لکن فی الهدایة والظهیریة وغیر هما لاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم

وهو الصحيح ، مجمع الانهر :۳۰۸/۳،۳۰۹ کوئٹہ)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے، ہندیہ میں ہے:

التوكيل بالخصومة بغير رضاالخصم لايلزم وقالايلزم .... والفقيه ابوالليث اختارقولهما للفتوى ، هندية ۶۱۵/۳

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

قوله (وبالخصومة فى الحقوق برضاالخصم الاان يكون المؤكل مريضا أوغائبا..الخ)أى وصح التوكيل بالخصومة بشرط رضاالخصم وهذاعندابى حنيفةؒ وقالا يجوز بغير رضاه ولاخلاف فى الجواز انما الخلاف فى اللزوم ....ثم اعلم ان المؤلف اختار قول الامام كما هو دأبه وقداختلف ترجيح المشايخ فافتى الفقيه بقولهما وقال الغياثى :وهو المختار وبه اخذ الصفارأيضا ، و فى خزانة المفتين : المختار قولهما، والشريف وغيره سواء وفى النهاية : والصحيح قولهما ، البحرالرائق ۲۴۵/۷زكريا

فتاوی قاضی خان میں ہے:

التوكيل من غير رضا الخصم و(الحال أن) المؤكل صحيح مقيم لايصح و عندهما يصح والفقيه ابوالليث كان يفتى بقولهما ، خلاصة الفتاوى ۱۵۱/٤

علامہ محمود طہماز فرماتے ہیں:

صحت الوكالة بخصومة فى حقوق العباد بشرط رضا الخصم سواء كان طالبا او مطلوباعند الامام ابى حنيفة واجازها الصاحبان مطلقا بدون رضى الخصم وبه قالت الائمة الثلاثةوعليه الفتوى ، الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد ۴۳۵/۲ دارالقلم بيروت

وکیل کے پاس محبوس مبیع ھلاک ھو جائے

وکیل کو ثمن کی وصولیابی تک مبیع کو اپنے قبضہ میں روکے رکھنے کا حق ہے، چناں چہ اگر وکیل نے مبیع کو اپنے قبضے میں روکا پھر وہ اسی کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر رہن کا ضمان آئے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کا ضمان آئے گا۔

وله ان يحبسه حتى يستوفى الثمن فان حبسه فهلك فى يده كان مضمونا ضمان الرهن عند ابى يوسف وضمان البيع عند محمد ، قدورى ۳۹۰بشرى ، الاختيار

۱۷۲/۲ بیروت ،

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ امام محمدؒ کے ساتھ ہیں اور فتوی انہیں کے قول پر ہے،

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

فان حبسه فهلك كان مضمونا ضمان الرهن عند ابی یوسف وضمان المبیع عند محمد وهو قول ابی حنیفة ، هدایه۱۹۱/۳ مکتبه بلال

توضیح المسئلہ : امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع کی شئ مرہونہ کی طرح مضمون ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح شئ مرہونہ ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت اور دین میں سے جو کم ہوتا ہے اس کے ساتھ مضمون ہوتی ہے، مثلاً شئ مرہونہ کی قیمت پچاس روپے ہے اور مرتہن کا دین ساٹھ روپے تو شئ مرہونہ کی قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی اور دین چوں کہ ساٹھ روپے ہے اس لیے مرتہن راہن سے اور اس مسئلہ میں وکیل مؤکل سے دس وصول کرے گا، اگر شئ مرہونہ کی قیمت ساٹھ روپے اور دین پچاس روپے ہو تو شئ مرہونہ دین کے ساتھ مضمون ہوگی یعنی شئ مرہونہ کے تاوان میں راہن کے ذمہ مرتہن کا دین ساقط ہوجائے گا راہن کو مرتہن سے یا مؤکل کو وکیل سے مزید کسی رقم کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، کیوں کہ باقی دس روپے کی مقدار مرتہن کے پاس امانت کی ہے اور امانت کا کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک بیع کی طرح مضمون ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مبیع اگر بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مشتری کے ذمہ سے اس کا ثمن ساقط ہوجاتا ہے، مبیع کی قیمت خواہ ثمن سے کم ہو یا زیادہ اسی طرح یہاں بھی مؤکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، خواہ مبیع کی قیمت ثمن سے کم ہو یا زیادہ۔

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهما أنه بمنزلة البائع منه فكان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه... قلنا ينفسخ فی حق المؤكل والوكيل كما اذا رده المؤكل بعيب ورضی الوكيل به. (هداية ۱۹۱/۳ مکتبه بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً عقد بیع کا معاملہ ہوتا ہے اس لیے

وکیل کی حیثیت بمنزلۂ بائع اور مؤکل بمنزلۂ مشتری کے ہوگی، اور بائع کو اپنا ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے لہٰذا وکیل کا روکنا بھی مؤکل سے ثمن وصول کرنے کے لیے ہوگا اور اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوجائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے، ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم، اسی طرح جب مبیع وکیل کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو مؤکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم۔

علامہ علاء الدین شامیؒ فرماتے ہیں

والحاصل ان المبیع یکون مضمونا ضمان المبیع عندھما وضمان الرھن عند ابی یوسفؒ وضمان الغصب عن زفرؒ .... واختار صاحب الدر قولھما ، تکملۃ ردالمحتار ۱۱/۱۱ ٤ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قولہ کان مضمونا ضمان الرھن عندابی یوسفؒ، وضمان المبیع عند محمد وذکر فی الجامع قول ابی حنیفۃ مع محمد ،ورجح دلیلھما فی الھدایۃ واعتمدہ المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعۃ ،التصحیح الترجیح ۲۷٤

یعنی اصحاب متون نے طرفینؒ کے قول پر اعتماد کیا ہے

علامہ محمود طہماز فرماتے ہیں:

ولو ھلک المبیع (أی من ید الوکیل)بعد حبسہ لاجل استیفاء الثمن فھو کمبیع یھلک بالثمن ، الفقہ الحنفی فی الثوبۃ الجدید ۲/۴۳۷ دارالقلم بیروت

وکیل بالشراء کی اپنے اقرباء سے خریداری

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ ، دادا، لڑکا، پوتا، بیوی، غلام اور اپنے مکاتب کے ساتھ عقد کرے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بالشراء اپنے غلام اور مکاتب کے علاوہ ہر ایک سے مثل قیمت پر معاملہ کرسکتا ہے۔

والوکیل بالبیع والشراء لایجوز لہ ان یعقد عند ابی حنیفۃ مع ابیہ وجدہ وولدہ

وولدولده وزوجته وعبده ومكاتبه ، وقال ابويوسفؒ ومحمد يجوز بيعه منهم بمثل القيمة الافى عبده ومكاتبه ،(قدوری ٣٩٤ بشری)

توضیح: اس مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک غلام اور مکاتب کے علاوہ اپنے مفاوض اور چھوٹے بیٹے کے ساتھ بھی عقد جائز نہیں، یعنی کل ۴/افراد کے ساتھ صاحبینؒ کے نزدیک عقد جائز نہیں، اس کے علاوہ تمام کیساتھ جائز ہے۔ شامی میں ہے:

قوله الامن عبده ومكاتبه وكذامفاوضه وابنه الصغير فالمستثنى من قولهما اربع ، شامی ۲۵۷/۸ زکریا

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔

نیز امام صاحبؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ مؤکل نے وکیل کو ''بع ممن شئت'' وغیرہ الفاظ کے ذریعہ مطلق اجازت نہ دی ہو، اگر اس طرح کے الفاظ کے ساتھ اجازت دی ہے تو امام صاحبؒ کے یہاں بھی صاحبینؒ کی طرح بالاتفاق ان تمام کے ساتھ عقد بیع جائز ہوگا۔

علامہ علاء الدین شامی نے تکملہ ردالمحتار میں دونوں قولوں کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عدم جواز تین شرطوں کے ساتھ مقید ہے۔

(۱) وکیل کو ''بع ممن شئت جیسے الفاظ سے مطلق عقد کی اجازت نہ دی گئی ہو۔ اور اجازت ہو تو پھر تمام کے ساتھ عقد درست ہوگا۔

(۲) یا یہ کہ وہ ان سے زیادہ قیمت پر نہ بیچتا ہو اور کم قیمت پر بھی نہ خریدتا ہو۔ اگر وکیل بالبیع مثل قیمت سے زیادہ پر بیچے اور وکیل بالشراء مثل قیمت سے کم پر خریدے تو معاملہ درست ہے، کیوں کہ اس میں تہمت نہیں۔

(۳) صراحتاً ان کے ساتھ بیچنے کی اجازت نہ دی ہو۔ اگر ان کے ساتھ معاملہ کرنے کا اذن صریح ہو تو پھر عقد درست ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ افراد کے ساتھ عقد کی تین صورتیں ہیں:

(۱) وکیل ان کے ساتھ قیمت سے زیادہ پر بیع کرے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) قیمت سے کم میں (غبن فاحش کے ساتھ) خریدے تو یہ بھی بالاجماع جائز ہے۔
(۳) قیمت مثلی پر یا غبن یسیر سے عقد کرے، تو اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مذکورہ بالا اختلاف ہے اور وہ بھی تب ہے جب کہ صراحتاً اس کی اجازت نہ دی ہو یا عقد کے بعد اس کو روا نہ رکھا ہو۔ پس اگر پہلے ہی سے ان کے ساتھ عقد کی اجازت دے دی یا عقد کے بعد اس کو برقرار رکھا تو جائز ہے۔

اس اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وکالت مطلق نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان تمام کے ساتھ معاملہ کرنا درست نہیں جن کی گواہی قبول نہیں ہوتی، اور صاحبین کے نزدیکؒ اپنی ذات ،غلام، مکاتب، مفاوض اور ابن صغیر یہ پانچ مستثنی ہوں گے۔

اور اگر وکالت مطلقہ ہو یعنی بع ممن شئت سے توکیل ہو یا صراحت کے ساتھ ان پانچوں حضرات کیساتھ خرید وفروخت کی اجازت دی ہو تو اس صورت میں وکیل کا ان حضرات کے ساتھ خرید وفروخت درست ہوگا یا نہیں، اس سلسلے میں کتبِ احناف میں عبارات مختلف ہیں؛ کچھ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت عامہ یا تصریح کے بعد سب کے ساتھ بیع درست ہوگی اور کچھ سے معلوم ہوتا ہے کہ استثناء پھر بھی باقی رہیگا، یعنی اجازت مطلقہ سے امام صاحبؒ کے قول میں گنجائش پیدا ہو جائے گی اور صاحبین کا قول علی حالہ رہے گا۔ علامہ شامیؒ نے اس موقع پر مختلف عبارات ذکر کر کے انکے مابین پائی جانے والی مخالفت کو بھی واضح کیا ہے۔

اس موقع پر پائے جانے والے خلجان کا حل یہ ہے کہ اجازت عامہ یا صراحت کے بعد امام صاحبؒ کے قول میں گنجائش پیدا ہو جائے گی، البتہ وہ صورتیں جن میں وکیل کا خود ہی بائع اور مشتری ہونا لازم آتا ہو وہ اب بھی مستثنی رہیں گی اور صاحبین کے ذکر کردہ پانچ افراد یہی ہیں جن میں ایک ہی جانب میں دونوں جہتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے، لہٰذا یہ حضرات بہرحال مستثنی ہوں گے اور ان سے بیع وشراء درست نہ ہوگی۔

علامہ تمرتاشی اور حصکفی فرماتے ہیں:

لا یعقد وکیل البیع والشراء .... مع من ترد شهادته له للتهمة و جوزاه بمثل القيمة

الامـن عبـدو مـكـاتبه الااذا اطلق له المؤكل كبع ممن شئت فيجوزبيعه لهم بمثل القيمة اتـفـاقـا كما يجوزعقده معهم باكثر من القيمة اتفاقا : أى بيعه لاشراؤه باكثر منها اتفاقا ،كـمـا لـوبـا ع بـأقـل منها بغبن فاحش لايجوز اتفاقا وكذا بيسيره عنده خلافالهما ،ابن مـلك وغيـره، وفـى السـراج لـو صـرح بهـم جاز اجماعا الا من نفسه وطفله وعبده غير المديون ،

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قـوله كما يجوز عقده أى عند عدم الاطلاق ، قوله الا من نفسه : وفى السراج : لو أمره بالبيع من هؤلاء فانه يجوز اجماعا الا أن يبيعه من نفسه أو ولده الصغير أو عبده ولا دين عـليـه فلا يجوز قطعا، وان صرح به المؤكل اه منح، الوكيل بالبيع لايملك شراء ه لنفسه لأن الـواحـد لايـكـون مشتريا وبائعا فيبيعه من غيره ثم يشتريه منه، وان أمره المو كل أن يبيعـه مـن نفسه وأولاد ه الصغير أو ممن لاتقبل شهادته فباع منهم جاز۔ بزازية كذا فى البـحـر ولا يـخـفـى مـا بيـنـهـمـا مـن الـمخالفة، وذكر مثل مافى السراج فى النهاية عن الـمبسـوط ومثل مافى البزازية فى الذخيرة عن الطحاوى وكأن فى المسألة قولين خلافا لمن ادعى أنه لامخالفة بينهما۔

علامہ علاء الدین شامی فرماتے ہیں:

والـوجـه مـافى النهاية ، الااذا أجاز المؤكل بعد البيع فلايرد ماذكر ه تأمل ولان ما فـى البـزاز ية مـن انـه يـجـوز لـنـفسـه محله اذاصرح له بالعقد من نفسه فيه مافيه ، فعلم مـمـاتـقدم ان قول الامام مقيد بثلاثة قيود : ان لا يطلق له كبع من شئت ، وان لا يبيعهم بـازيـد مـن الـقيـمة او يشترى منهم بأقل منها وان لايصرح بهم ، ففى هذه الصور يجوز اتـفـاقـا، وماقاله فى السراج مفهوم من القيد الاول فانه اذا اجاز بقوله بع من شئت يجوز بـالتـصـريـح بهم بالاولى ، وعلم من تصريحه باستثناء نفسه ، وما عطف عليه ، وكذلك بـالاكثر من القيمة وفى السراج :لو صرح بهم جازاجماعا الامن نفسه وطفله وعبده غير المديون ،

قال الشامی قوله : الامن نفسه وطفله ،فلایجوز سواء کان شراؤه من نفسه لنفسه او بطفله او لمؤکله ، لأنه یصیر متولیا طرفی العقد قابلاومجیبا والواحد لا یتولی طرفی العقد ، شامی ١١/٤٤٦ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

والوکیل بالبیع والشراء لایجوز ان یعقد عند ابی حنیفةؒ مع ابیه وجده وقدرجحوا دلیله ، واعتمده المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ۔

(التصحیح والترجیح ۲۷۵ بیروت)

وکیل بالبیع کا ثمن قلیل یا کثیر سے عقد کرنا

امام صاحبؒ کے نزدیک وکیل بالبیع کا ثمن قلیل ،ثمن کثیر اور سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے،صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کا غبن فاحش کے ساتھ بیچنا درست نہیں ہے۔

والوکیل بالبیع بجوز بیعه بالقلیل والکثیر عند ابی حنیفة وقالا:لایجوز بیعه بنقصان لایتغابن الناس فی مثله ، (قدوری ٣٩٤ بشری ، الاختیار ١٧٢/٢ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول پر فتوی ہے: چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

وله ان التوکیل بالبیع مطلق فیجری علی اطلاقه فی غیر موضع التهمة والبیع بالغبن او بالعین متعارف عند شدة الحاجة الی الثمن والتبرم من العین ، هدایه ١٩٧/٣ مکتبه بلال ،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالبیع مطلق ہے اور مطلق تہمت کی جگہوں کے علاوہ میں اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی توکیل بالبیع اپنے اطلاق پر جاری ہوگی یعنی جس پر بھی بیع کا اطلاق درست ہوگا یہ توکیل اس کو شامل ہوگی ،غبن فاحش اور سامان کے عوض بیع کرنا بھی من کل الوجوہ بیع ہے لہٰذا توکیل اس کو شامل ہوگی ،مؤکل کی مخالفت نہ کہلائے گی اور یہ عقد جائز ہوگا ،اس لیے کہ یہ دونوں بیع بھی ثمن مثل اور نقود کے عوض بیع کی طرح متعارف ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو ثمن کی شدید ضرورت ہو تو وہ غبن فاحش کے ساتھ بھی بیع کر لیتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی کسی سامان سے اکتا جائے تو وہ اس کو بہر صورت بیچنا چاہتا ہے ،خواہ سامان کے عوض ہی

کیوں نہ ہواور کم قیمت پر ہی کیوں نہ ہو۔

علامہ شامی نے علامہ قاسم کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ہی ترجیح دی ہے

وصح بیعه بماقل او کثر وبالعروض وخصاه بالقیمة وبالنقود وبه یفتی ، بزازیة ، قال ابن عابدین فی هامشه :قوله بزازیة : قال العلامة قاسم فی تصحیحه علی القدوری ورجح دلیل الامام المعول علیه عند النسفی وهو أصح الاقاویل والاختیار عند المحبوبی ، ووافقه الموصلی وصدرالشریعة اه رملی ، وعلیه اصحاب المتون الموضوعة لنقل المذهب بما هو ظاهر الروایة ، سائحانی ، شامی ۲۵۸/۸ زکریا

یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔خلاصۃ الفتوی میں ہے:

التوکیل بالبیع مطلقا یبیعه بقلیل الثمن وکثیر وبالعرض عن ابی حنیفة ۔ والمسئلة معروفة ، خلاصة الفتاوی ۱۵۸/٤

فائدہ: فائدہ کے طور پر غبن فاحش اور غبن یسیر کی تعریف قلم بند کی جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال والذی لایتغابن الناس فیه مالا یدخل تحت تقویم المتقومین وقیل فی العروض ده نیم وفی الحیوانات ده یازده وفی العقارات ده دوازده لان التصرف یکثر وجوده فی الاول ویقل فی الاخیر ویتوسط فی الاوسط وکثرة الغبن لقلة التصرف ، هدایة ۱۹۷/۳ مکتبه بلال

یعنی غبن فاحش ایسے خسارہ کا نام ہے جو ماہرین تجارت کے اندازے میں بھی نہ آسکے، یعنی تاجرلوگ اس قسم کا نقصان برداشت نہ کرتے ہوں اور جس کو برداشت کر لیتے ہوں وہ غبن یسیر ہے ، پھراس کے بعد صاحب قدوری نے جو عبارت ''وقیل فی العروض دہ نیم'' نقل کی ہے اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غبن فاحش کی تفسیر ہے۔یعنی سامان میں غبن فاحش یہ ہے کہ دس درہم کی چیز ساڑھے دس درہم میں بیچے دس درہم کا جانور گیارہ میں اور غیر منقولہ اشیاء زمین جائداد میں دس درہم کی زمین بارہ درہم میں بیچے ،لیکن صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ یہ غبن یسیر کی تفسیر ہے نہ کہ غبن فاحش کی ، جمہور فقہاء اور عامۃ المشائخ نے یہی

بیان کیا ہے۔ چناں چہ غبن اگر مذکورہ مقدار کے مطابق ہو تو غبن یسیر کہلائے گا، عقد شراء مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگا اور اگر اس مقدار سے زائد ہو تو غبن فاحش کہلائے گا اور عقد شراء وکیل پر لازم اور نافذ ہوگا۔

اس تعیین کا مدار اس امر پر ہے کہ غبن فاحش کا مدار آدمی کے قلت اور کثرت تصرف پر ہے، جب آدمی تصرف زیادہ کرتا ہے تو اس کو تجربات بھی زیادہ ہوتے ہیں اور وہ دھوکہ نہیں کھاتا، برخلاف کم تصرف کرنے والے کے، چناں چہ جب سامان میں تجارت کا وقوع زیادہ ہے تو اس میں نصف درہم غبن یسیر شمار ہوگا اور جانوروں کی تجارت درمیانی درجہ کی ہے اس لیے اس میں ایک درہم غبن یسیر ہوگا اور زمین وغیرہ میں چوں کہ اس سے کم ہے اس لیے اس میں دو درہم غبن یسیر شمار ہوگا۔

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں

وقیل فی العروض ده نیم الخ :اعلم ان ظاهر سوق الکلام هاهنایشعر بان یکون مراد ه بذکرهذا القول تفسیر الغبن الفاحش ، لان صریح ماذکره سابقا کان تفسیرا للغبن الفاحش فاذاقال بعده : وقیل فی العروض الخ کان المتبادر منه ان یکون هذا ایضا تفسیرا للغبن الفاحش ..... والحق عندی ان یکون تفسیرا للغبن الیسیرلانه هوالموافق لما ذکره جمهور الفقهاء وعامة المشائخ فی کتبهم المعتبرة الخ ، فتح القدیر ۸۸/۸زکریا

وکیل بالبیع کا آدھا غلام فروخت کرنا

اگر مؤکل نے وکیل کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے آدھا غلام فروخت کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وإذا وكله ببيع عبده فباع نصفه جاز عند أبی حنيفة ... (وقال أبو يوسف و محمد لايجوز). قدوری مع المعتصر ۳۹۵بشری ،الاختیار ۷۳/۲بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن اللفظ مطلق من قید الافتراق والاجتماع الاتری انه لوباع الکل بثمن النصف

یجوز عنده فاذاباع النصف به اولی ، هدایه۳/۱۹۸مکتبه بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے غلام فروخت کرنے کا حکم دیا ہے وہ مطلق ہے، اس میں آدھے اور پورے غلام کی قید نہیں ہے لہٰذا ''المطلق یجری علی اطلاقہ'' کے پیش نظر وکیل کو پورا غلام بیچنے کا بھی اختیار ہوگا اور آدھے غلام کا بھی، چنانچہ اگر وکیل نے پورا غلام نصف ثمن میں بیچ دیا تب بھی جائز ہے تو آدھے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ پھر صاحب ہدایہ نے صاحبین کی دلیل ذکر فرمائی ہے اور اسے استحسان قرار دیا ہے جس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کا قول راجح ہے لیکن علامہ علاء الدین شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے، اگرچہ صاحب ہدایہ وغیرہ نے صاحبین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے۔

علامہ مقدسی صاحبین کے قول کے استحسان ہونے کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ استحسان کا مطلب یہ نہیں کہ امام صاحب کا قول مبنی پر قیاس ہے اور اس کے مقابل صاحبین کا قول مبنی پر استحسان ہے؛ بلکہ صاحبین کا اختیار کردہ قول ان کے اپنے قیاس کے مقابلہ میں استحسان ہے، صاحبین کے اصول کے مطابق قیاس یہ تھا کہ نصف کی بیع بالکل نافذ ودرست نہ ہو؛ اس کے مقابلہ میں انہوں نے استحساناً یہ فرمایا کہ بیع کے بعد توقف کیا جائے بقیہ نصف کی بیع قبل الخصومت ہوجائے تو بیع نافذ اور درست ہوگی ورنہ نہیں۔ خلاصہ یہ کہ صاحب ہدایہ وغیرہ کے قول سے صاحبین کا قول راجح معلوم ہو رہا ہے، لیکن فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔

علامہ تمرتاشی وحصکفی فرماتے ہیں:

وکلہ ببیع عبد فباع نصفه صح لاطلاق التوکیل ، وقالا ان :باع الباقی قبل الخصومة جاز ، والا لا ، قولهما استحسان، ملتقی وهدایة وظاهره ترجیح قولهما والمفتی به خلافه بحر ۔

وفی هامشه قوله: وقولهمااستحسان: قال المقدسی : وفیه کلام ، وهو ان الظاهر ان المراد ان قول ابی حنیفة قیاس بالنسب الی قولهما ، وقولهما استحسان بالنسبة الیه ولیس کذلك بل قیاس قولهما انه لاینفذ اصلا واستحسنا القول بالتوقف وکذا فی قول

ابی حنیفة

قوله وظاهره ترجیح قولهما : أی لانه جعله استحسانا قال فی البحر : ولذا اخره مع دلیله کما هو عادته ، قوله والمفتی به خلافه بحر: الذی فی البحر وقد علمت المفتی به خلاف قوله کما قدمناه أی خلاف قوله فیما استشهد به ، قلت : وقد علمت ماقدمناه عن العلامة قاسم من ترجیح قوله وعلیه المعول وانه اصح الاقاویل ، ردالمحتار مع الدرالمختار ١١/٥٦-٤٥٥ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

قوله واذاو کله ببیع عبده فباع نصفه جاز عند ابی حنیفة وقالا :لایجوز واختار قوله الامام البرهانی والنسفی وصدرالشریعة (التصحیح والترجیح ٢٧٥ بیروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کواختیار کیا ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

قدوری کے حاشیہ میں علامہ سلیمان ھندیؒ فرماتے ہیں:

قوله جاز عند ابی حنیفة ..... وقال ابو یوسف ومحمد لایجوز ....وبقولهما قالت الثلاثة وهو استحسان والقیاس ما قاله ابوحنیفة وقال المحقق الطائی : الفتوی علی قول ابی حنیفة ۔ (قدوری مع المعتصر ٣٩٥)

دس رطل گوشت خریدنے کی وکالت

اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل بنایا چناں چہ وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مؤکل پر اس میں سے نصف درہم کے عوض دس رطل گوشت لازم ہوگا ، یعنی اسی قدر میں وکالت سمجھی جائے گی ، زائد وکیل پر لازم ہوگا ۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت لازم ہوگا۔

واذا وکله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم ، فاشتری عشرین رطلا بدرهم من لحم یباع مثله عشرة ارطال بدرهم لزم المؤکل منه عشرة بنصف درهم عندابی حنیفة وقالا یلزمه العشرون ، قدوری ٣٩٦،الاختیار ١٧٢/٢

توضیح الاختلاف: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں قدوری کے بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام صاحب کے ساتھ ہے اور بعض میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ، لیکن امام محمدؒ کی ''الاصل'' یعنی مبسوط کو دیکھتے ہوئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، لیکن پھر دلیل ذکر کرنے میں قدوری کے بعض نسخوں کے اعتبار سے صاحب ہدایہ نے ''ولأبی یوسف'' کہا ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة انه امره بشراء عشرة ولم یأمره بشراء الزیادة فنفذ شراؤها علیه وشراء العشرة علی المؤکل و بخلاف ما اذا اشتری مایساوی عشرین رطلابدرهم حیث یصیر مشتریا لنفسه بالاجماع لان الامر یتناول السمین وهذامهزول فلم یحصل مقصود الآمر، هدایة ۱۹۱/۳ مکتبه بلال ،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے اس خیال سے کہ دس رطل گوشت ایک درہم میں ہی ملے گا وکیل کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا حکم دیا اس سے زیادہ کا نہیں، لیکن اس کے گمان کے خلاف مطلوب دس رطل گوشت نصف درہم میں ہی مل گیا مگر وکیل نے بجائے دس رطل گوشت خریدنے کے جو کہ مؤکل کا اصل مقصد تھا بیس رطل گوشت خرید لیا اور مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ، چناں چہ دس رطل گوشت کی خریداری جو مؤکل کے حکم کے مطابق ہے نافذ سمجھی جائے گی باقی دس رطل کی بیع چوں کہ مؤکل کے حکم کے مخالف ہے، اس لیے وکیل پر ہی نافذ ہوگی۔

پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر مؤکل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے بیس رطل ہی ملتے ہیں تو چوں کہ اس میں مؤکل کے امر کی بالکلیہ مخالفت ہے، اس لیے بالاجماع یہ گوشت اپنے لیے خریدنے والا ہوگا اس لیے کہ مؤکل کا مقصد ایسے گوشت خریدنے کا تھا جو ایک درہم کے عوض دس رطل بکتا ہے، کیوں کہ وہ اچھا ہوتا ہے مگر وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل گھٹیا گوشت خرید کر مؤکل کی مخالفت کی بناء بریں یہ خود مؤکل پر نافذ ہوگی۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں رقم طراز ہیں :

قوله واذاو کله بشراء عشرة أرطال لحم بدرهم، فاشتری عشرین بدرهم من لحم یباع مثله عشرة بدرهم ، لزم المؤکل منه عشرة بنصف درهم عند ابی حنیفة ، وقال

ابویوسف ومحمد، یلزمه العشرون.

قال فی الهدایة وذکرفی بعض النسخ قول محمد مع قول ابی حنیفة و محمد لم یذکر الخلاف فی الاصل وقد مشی علی قول الامام النسفی والبرهانی وغیرهما، التصحیح والترجیح ۲۷۵ بیروت

وکیل بالخصومت، وکیل بالقبض ہوگا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک وکیل بالخصومت وکیل بالقبض بھی ہوتا ہے۔البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ وکیل بالقبض نہیں ہوگا۔

والوکیل بالخصومة وکیل بالقبض خلافالزفر،(الاختیار ۱۷۵/۲، قدوری ۳۹۷)

اس مسئلہ میں فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

هو یقول انه رضی بخصومة والقبض غیر الخصومة ولم یرض به، والفتوی الیوم علی قول زفرؒ لظهور الخیانة فی الوکلاء وقد یؤتمن علی الخصومة من لایؤتمن علی المال ونظیره الوکیل بالتقاضی یملك القبض علی اصل الروایة لانه فی معناه وضعا إلا أن العرف بخلافه وهو قاض علی الوضع فالفتوی علی ان لایملك، (هدایة ۲۰۱/۳ مکتبه بلال)

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت اور قبضہ میں تغایر ہے یعنی دونوں الگ الگ عمل ہے خصومت اظہار حق کے لیے ہوتا ہے جوکہ قولی ہے اور قبضہ ایک فعل حسی ہے اور مؤکل وکیل کے خصومت کرنے پر راضی ہوا ہے،اس کے قبضہ کرنے پر نہیں اس لیے کہ قبضہ کے لیے امانت دار آدمی چاہیے،اور ضروری نہیں کہ جوآدمی خصومت کی صلاحیت رکھتا ہو قبضہ کے سلسلہ میں بھی اس پر بھروسہ کیا جائے۔

اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فی زمانناوکلاء کی حالت ایسی ہی ہے کہ خصومت میں تو بڑے ماہر ہوتے ہیں لیکن ایک نمبر کے خائن بھی وہی ہوتے ہیں اس لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ فی زماننا وکلاء کی حالت دیکھتے ہوئے فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہی دیا جائے گا، کہ وہ صرف خصومت کے وکیل ہوں گے نہ کہ قبضہ کے، اور فقہ میں اس کی ایک نظیر ملتی ہے کہ تقاضی یعنی قرضہ کے مطالبہ

کا وکیل مبسوط کی روایت کے مطابق اس پر قبضہ کا بھی وکیل ہوگا، اس لیے کہ لغوی اعتبار سے تقاضی قبضہ کے معنی میں ہے، لہٰذا وہ دونوں کا وکیل ہونا چاہیے؛ لیکن عرف لغوی معنی کے برخلاف ہے کیونکہ عرف میں لفظ تقاضی سے صرف مطالبہ کے معنی سمجھے جاتے ہیں قبضہ کے معنی نہیں اور قاعدہ ہے ''العرف قاضی'' کہ عرف کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا وہ لغت سے راجح ہوتا ہے لہٰذا فتوی عرف کے مطابق ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وکیل الخصومة والتقاضی أی أخذ الدین لا یملك القبض عند زفر وبه یفتی لفساد الزمان واعتمد فی البحر العرف .

قوله ای اخذ الدین هذالغة وعرفا هو المطالبة عنایة وکان علیه أن یذکر هذا المعنی ، فانهم بنوا الحکم علیه معللین بان العرف قاضی علی اللغة، ولایخفی علیك ان اخذ الدین بمعنی قبضه ، فلوکان المراد المعنی اللغوی یصیر المعنی الوکیل بقبض الدین لایملك القبض وهو غیر معقول ،

قوله عندزفرؒ وروی عن ابی یوسف فی غرر الافکار ، قوله واعتمد فی البحر العرف : حیث قال: وفی الفتاوی الصغری : التوکیل بالتقاضی یعتمد العرف ، ان کان فی بلدة کان العرف بین التجاران المتقاضی هو الذی یقبض الدین کان التوکیل بالتقاضی توکیلابالقبض والافلا...ولیس فی کلامه مایقتضی اعتماده ، نعم نقل فی المنح عن السراجیة ان علیه الفتوی ،وکذا فی القهستانی عن المضمرات ، (ردالمحتار مع الدرالمختار ۲٦٨/٨ زکریا)

ھندیہ میں ہے:

والتوکیل بالخصومةتوکیل بقبض الدین عند اصحابنا الثلاثة وقال زفرؒ لایکون توکیلا بالقبض ، قال صدر الشهید الجامع الصغیر :لایفتی بقول أصحابنا فی هذه المسألة والفتوی علی قول زفرؒ وفی النوازل اختارالفقیه ابوالليث انه لا یملك القبض قال وهکذا اختاره المتأخرون وبه نأخذ ، هندية ٣/ ٦٢٠ کراچی

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں کئی کتابوں کے حوالہ سے مفصلاً امام زفرؒ کے قول کو فی زماننا مفتی بہ

اورراجح قرار دیا ہے۔(التصحیح و التراجیح ۲۷٦ بیروت)

جن مسائل میں امام زفرؒ کے قول پرفتوی ہے،ان کی فہرست کتاب کے آخر میں ملاحظہ ہو۔

وکیل بالقبض ،وکیل بالخصومت ھوگا یانھیں ؟

قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل امام صاحبؒ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہوگا ، صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ خصومت کا وکیل نہیں ہوگا،

والوکیل بقبض الدین وکیل بالخصومة فیه خلافا لهما ،(الاختیار ۱۷۵/۲ بیروت ،قدوری ۳۹۷ بشری ،)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں،

ولا بی حنیفةانه وکله بالتملك لأن الدیون تقضی بامثالها اذ قبض الدین نفسه لایتصور إلا أنه جعل استیفاء لعین حقه من وجه فاشبه الوکیل بأخذ الشفعة والرجوع فی الهبة والوکیل بالشراء والقسمة والرد بالعیب وهذه اشبه باخذ الشفعة حتی یکون خصما قبل القبض کمایکون خصما قبل الاخذ هنالك والوکیل بالشراء لایکون خصما قبل مباشرة الشراء هذا لان المبادلة تقتضی حقوقا وهو اصیل فیها فیکون خصما فیها ،هدایة ۲۰۱/۳ بلال

صاحب ھدایہ نے امام صاحب کی جودلیل بیان کی ہےاس کا خلاصہ یہ ہے کہ چوں کہ دیون میں دین پر قبضہ متصور نہیں ہوتا،مثل دین پر قبضہ کہا جاتا ہے،اس لیے مؤکل نے وکیل کومثلِ دین پر قبضہ کرکےاس کا مالک ہونے کا وکیل بنایا ہے کہ وہ اس پر قبضہ کرکےاس کا مالک ہوجائے ،اورعین کا مثل چوں کہ عین کے مساوی ہوتا ہے تو یوں سمجھا جائے گا کہ من وجہ اس نے عین حق وصول کرلیااور قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کرلیا ہے ۔اور جب وکیل کو اصل قرضہ کے مثل کا مالک ہونے کا حق حاصل ہے تو اس کوخصومت کا بھی حق حاصل ہوگا، پھر صاحب ہدایہ نے وکیل بقبض الدین کو وکیل باخذ الشفعۃ وغیرہ پر قیاس کرکے وکیل بقبض الدین کوان کے مشابہ قرار دیا ہے، کہ جس طرح ان تمام وکالت میں وکیل خصم ہوتا ہےاوراگر مدمقابل وکیل کے خلاف بینہ قائم کردے تو بینہ قابل قبول بھی ہوتا ہےاسی طرح یہاں بھی دین پر قبضہ کا وکیل وکیل بالخصومت ہوگا۔

علامہ علاء الدین شامیؒ نے علامہ قاسم کے حوال سے امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

و وکیل قبض الدین یملکھا ای الخصومة خلافالھما ، وفی ھامشه :قوله و وکیل قبض الدین یملکھا : ای الوکیل بقبض الدین یلی الخصومة مع المدیون عند ابی حنیفة ، حتی لو اقیمت علیھا البینة علی استیفاء المؤکل اوابرائه تقبل عنده بخلاف العین ، وقالا لایکون خصما ، وھو روایة الحسن عن ابی حنیفة ...والذی فی جامع الفصولین فی الفصل الخامس ویوقف عندھما فی الکل العین والدین ،والحق ان قولھما اقوی ، وھو روایة عنه ،کذافی عدة وغیرہ و مثله فی نور العین لکن فی تصحیح العلامة قاسم وعلی قول الامام مشی المحبوبی فی اصح الاقاویل والاختیارات والنسفی والموصلی وصدر الشریعة : قید باقامة البینة علیه علی استیفاء المؤکل او ابرائه لأنه لوادعی دینا علی المؤکل و اراد مقاصصته به لایکون الوکیل خصما عنه وھی واقعة الفتوی الخ ، (تکملة ردالمحتار ۸۷/۱۱زکریا)

خلاصہ یہ کہ جامع الفصولین وغیرہ میں صاحبین کے قول کو اقوی قرار دیا گیا ہے لیکن علامہ شامی نے علامہ قاسم کے حوالہ سے رد کرتے ہوئے امام صاحبؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے البتہ ایک قید کی رعایت کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ وکیل بقبض الدین وکیل بالخصومت اس وقت ہوگا جب کہ مدمقابل مشتری نے وکیل پر مؤکل کے ثمن وصول کرلینے یا اس سے بری کردینے پر بینہ قائم کیا ہو اس کے علاوہ دین کا دعوی کر کے حساب برابر ہونے کا عوی کیا ہو تو وکیل بالخصومت نہیں ہوگا ۔(التصحیح والترجیح ۲۷۷ بیروت)

وکیل بالخصومت کا مؤکل کے خلاف اقرار کرنا

اگر وکیل بالخصومت نے اپنے مؤکل کی وکالت کے خلاف قاضی کے پاس کچھ اقرار کیا تو وکیل کا اقرار مؤکل کی وکالت کے برخلاف جائز ہوگا اور قاضی کے علاوہ کے پاس ایسا اقرار کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار تو معتبر نہ ہوگا ،مگر وکیل وکالت سے خارج ہوجائے گا ،امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کا مؤکل پر اقرار کرنا اگرچہ مجلس قضاء کے علاوہ میں ہو جائز ہے،یعنی معتبر ہے۔

واذا اقر الوکیل بالخصومة علی مؤکله عند القاضی جاز اقرارہ ولایجوز اقرار ہ

علیه عندغیر القاضی عند ابی حنیفة و محمد الاانه یخرج من الخصومة وقال ابو یوسف یجوز اقراره علیه عند غیر القاضی ، (قدوری ۳۹۸ بشری ، الاختیار ۱۷۶/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

و لایجوز عند غیر القاضی عند ابی حنیفة و محمد استحسانا ، و جه الاستحسان ان التوکیل صحیح قطعا و صحته یتناوله مایملکه قطعا و ذلك مطلق الجواب دون احدهما عینا و طریق المجاز موجود علی ما نبینه ان شاء الله تعالی فیصرف الیه تحریا للصحة قطعا ، (هدایة ۲۰۳/۳ مکتبه بلال)

صاحب ہدایہ نے طرفین کے قول کو بوجہ استحسان راجح قرار دیا ہے اور دلیل اس کی یہ ذکر کی ہے کہ توکیل بالخصومت بالاجماع قطعی طور پر درست ہے، اور جب یہ درست ہے تو یہ توکیل ہر اس چیز کو شامل ہوگی جس کا مؤکل بھی بذات خود مالک ہے او مؤکل مطلق جواب کا مجاز ہے یعنی وہ اقرار بھی کرسکتا ہے اور انکار بھی، متعین طور پر کسی ایک کا پابند نہیں، بل کہ ہر ایک کا مجاز ہے لہٰذا وکیل بھی مؤکل کا نائب ہونے کی وجہ سے ہر ایک کا مجاز ہوگا، اور توکیل بالخصومت سے مطلقا جواب مراد لینا جائز ہے اس لیے کہ خصومت اور مطلق جواب کے درمیان طریق مجاز موجود ہے اس طور پر کہ خصومت سبب ہے جواب کا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا یہ بھی مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے پس اس توکیل کو مجازا مطلق جواب کی توکیل کی طرف پھیرا جائے گا تا کہ مؤکل کا کلام قطعی طور سے صحیح اور درست ہو سکے۔

شامی میں ہے:

وصح اقرار الوکیل بالخصومة لابغیرها مطلقا بغیر الحدود و القصاص علی موکله عند القاضی دون غیره استحسانا وإن انعزل الوکیل به ای بهذا الاقرار حتی لایدفع الیه المال وان برهن بعده علی الوکالة للتناقض ـ قوله استحسانا: والقیاس أن لایصح عند القاضی ایضا لانه مأمور بالمخاصمة والاقرار یضرهالانه مسالمة ، شامی ۲۷۱/۸ زکریا)

علامہ علاء الدین شامی فرماتے ہیں:

قولہ استحسانا : راجع الی قولہ "وصح اقرار الوکیل بالخصومة ووجهه ان التوکیل صحیح ، وصحته تتناول مایملکه ، وذلك مطلق الجواب بالاقرار او الانکار دون احدهما عینا فینصرف الیه تحریا للصحة وصحح ابو یوسف اقراره مطلقا ، وابطله زفر مطلقا ،وهو القیاس لأنه مأموربالخصومة وهی منازعةوالاقرار ضدها لانه مسالمة والامر بشیئی لایتناول ضده والقیاس ان یصح عند غیر القاضی لان الوکیل قائم مقام المؤکل واقراره لایختص بمجلس القضاء فکذانائبه۔

ووجه الاستحسان فی الاول ان حقیقة المخاصمة لاتحل شرعا فحملت علی مایحل وهو مطلق الجواب ، وهو صادق علی الانکار والاقرار ، و وجه التخصیص بمجلس القاضی انه انما وکله بالخصومة ، وحقیقتهالاتکون الاعند القاضی فلم یکن وکیلا فی غیره لان غیر مجلس القاضی لیس محلا للخصومة التی هو وکیل فیها،لکنه یخرج عن الدعوی کماقال وان انعزل الوکیل .(شامی ۴۹۱/۱۱زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قولہ واذا اقر الوکیل بالخصومة علی مؤکله الخ قال الاسبیجابی والصحیح قول ابی حنیفة ومحمد ، التصحیح والترجیح ۲۷۸ بیروت ،

کتاب الکفالة

کفیل مکفول عنه کو بازار میں سپرد کرے

اگر کفیل نے اس شرط پر کفالہ قبول کیا کہ وہ مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر اس نے بازار امیں سپرد کردیا تو بھی کفیل بری ہوجائے گا۔امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ بازار میں سپرد کرنے سے مطلقا بری نہیں ہوگا،

واذا تکفل به علی ان یسلمه فی مجلس القاضی فسلمه فی السوق بری و قال زفرؒ:لایبرأ بالتسلیم فی السوق اتفاقا ، قدوری مع المعتصر ۴۰۰ بشری

اس مسئلہ میں فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وقیل فی زماننا لایبرأ لان الظاهر المعاونة علی الامتناع لاعلی الاحضار وکان التقیید مفیدا ، (هدایة ۱۱۹/۳ مکتبه بلال)

یعنی فی زماننا مجلس قضاء کے علاوہ بازار وغیرہ میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا کیوں کہ آج فساد کا زمانہ ہے اگر بازار میں مکفول عنہ اپنی مظلومیت کا اظہار کرنے لگا تو لوگ اس کو مکفول لہ سے چھڑانے میں معاونت کریں گے اور مکفول لہ کی اس بارے میں کوئی مدد نہ کرے گا کہ اس کو قاضی کی عدالت میں حاضر کیا جائے تاکہ مکفول لہ اپنے حق کے سلسلہ میں مخاصمہ کر سکے لہٰذا مجلس قضاء کیساتھ مقید کرنا مفید ہوگا اور اس کے علاوہ میں حاضری معتبر نہ ہوگی۔

شامی میں ہے:

ولوشرط تسلیمه فی مجلس القاضی سلمه فیه ولم یجز تسلیمه فی غیره به یفتی فی زماننا لتهاون الناس فی اعانة الحق ، قوله وبه یفتی : وهو قول زفر و هذا إحدی المسائل التی یفتی فیها بقول زفر بحروعدها سبعا،شامی ٦٩/٧ ـ ٥٦٨زکریا ،

خلاصہ یہ کہ فی زماننا لوگوں کے حق پر معاونت کے سلسلے میں تہاون اور سستی سے کام لینے کی وجہ سے فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہے۔ پھر علامہ شامی نے یہ تحقیق ذکر کی ہے کہ یہ امام زفرؒ کا ہی قول ہے، نہ کہ متاخرین کا جیسا کہ نہر الفائق میں واقعات الحسامیۃ سے منقول ہے کہ یہ ہمارے متاخرین مشائخ کی رائے ہے۔ مزید تحقیق کے لیے مذکورہ بالا حوالہ کی مراجعت فرمالیں۔

علامہ آفندیؒ فرماتے ہیں:

فان شرط تسلیمة فی مجلس القاضی فسلمه فی السوق ای فی سوق المصر قالوا یبرأ لحصول المقصود بنصرة اعوان الحاکم والمختار فی زماننا انه لایبراو سواء کان فی سوق ذلك المصرا وفی سوق مصر آخر ، وهو قول زفر وبه یفتی فی زماننا لتهاون الناس فی اقامة الحق ولمعاونة الفسقة علی الخلاص منه والفرار فالتقلید بمجلس القاضی مفید وهذه احدی المسائل التی یفتی بقول زفرؒ ، مجمع الانهر ۱۷۸/۳ کوئٹه ،

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

والمختار فی زماننا انه لایبرأ:وبه یفتی لفسادالزمان، الدارالمنتقی ۱۷۸۳۳ کوئٹه

حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس

امام صاحبؒ کے نزدیک حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس جائز نہیں، صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ولاتجوز الكفالة بالنفس فی الحدود والقصاص عند ابی حنیفةؒ وقالا : یجوز ، قدوری ۴۰۱ بشری .

توضیح المسئلۃ : حدود وقصاص میں کفالت بالنفس کے جائز اور ناجائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکفول لہ یعنی مدعی اگر قاضی سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ مکفول عنہ یعنی مدعی علیہ اس کو کوئی کفیل دے جو اس کو مجلس قضا میں حاضر کر سکے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مکفول عنہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یعنی قاضی کا مکفول عنہ کو اس پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کی طرف سے اس کو کفیل دینے پر مجبور کرنا جائز ہے، اسی مطلب کو واضح کرنے کے لیے صاحبِ ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

معناه لایجبر وقالا یجبر ، هداية ۱۲۱/۳ مکتبه بلال

نیز صاحبین کے نزدیک اجبار صرف ان حقوق میں کیا جائے گا جن کا تعلق بندوں سے ہو؛ وہ حقوق جو محض حقوق اللہ کہلاتے ہیں ان میں بالاتفاق جبر نہیں ہے، اور جبر کا مطلب صاحبین کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ کفیل نہ دے تو طالب یعنی مدعی مطلوب یعنی مدعی علیہ کے ہر وقت پیچھے لگا رہے کہ کہیں وہ بھاگ نہ جائے، حتی کہ اگر وہ اپنے گھر میں داخل ہو تو مطلوب کی اجازت سے گھر میں بھی داخل ہو جائے ورنہ نہیں۔

شامی میں ہے:

لایجبر المدعی علیه علی اعطاء الكفیل بالنفس فی دعوی حد وقود مطلقا وقالا یجبر فی قود وحد قذف وسرقة کتعزیر لانه حق آدمی والمراد بالجبر الملازمة لاالحبس ، ولو اعطی برضاه کفیلا فی قود وقذف و سرقة جاز اتفاقا _ قوله فی دعوی حدوقود : قید بالدعوی لان الكفالة بنفس حد والقود لا تجوز ، اجماعا کمایأتی ،اذ لا

یمکن استیفاء همامن الکفیل ،وقید بالقصاص ، لانه فی القتل والجراحة خطأ یجبر علیه الکفیل اجماعا لان الموجب هوالمال قوله لانه حق آدمی: ظاهره ان ما کان أی من التعزیر من حقوقه تعالی لایجوز به التکفیل کالحد بحر ، قوله المراد بالجبر ای علی قولهماکمافی البحر ، قوله الملازمة ای بان یدور معه الطالب حیث دارکی لایتغیب عنه واذااراددخول داره فان شاء المطلوب ادخله معه والا منعه الطالب عنه ،

قوله جاز : لانه امکن ترتیب موجبه علیه لان تسلیم النفس فیها واجب فیطالب به الکفیل فیتحقق الضم ،قال فی الفتح: ومقتضی هذاالتعلیل صحة الکفالة اذا سمح بها فی الحدود الخالصة لان تسلیم النفس واجب فیها ، لکن نص فی الفوائد الخبازیة علی ان ذلك فی الحدود التی للعباد فیها حق کحد القذف لاغیر اه نهر وفی البحر :قدمناانه لاتجوز بنفس من علیه فی الحدود الخالصة ، شامی ۵۷۵/۷زکریا ۔

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة قوله علیه السلام لاکفالة فی حد من غیرفصل ولان مبنی الکل علی الدرء فلایجب فیها الاستیثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لاتندری بالشبهات فیلیق بها الاستیثاق کمافی التعزیر ،هدایه۱۲۱/۳مکتبه بلال

الحدیث قال علیه السلام "لاکفالة فی حد" قلت اخرجه البیهقی فی سننه عن بقیه عن عمر بن ابی عمر الکلاعی عن عمر و بن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول الله ﷺ قال لا کفالة فی حد ، وقال تفرد به عمربن ابی عمرالکلاعی وهو من مشائخ بقیة المجهولین ورواياته منکرة ، انتهی ورواه ابن عدی فی الکامل عن عمر الکلاعی وأعله به وقال :انه مجهول ،لااعلم روی عنه غیر بقیة کما یروی عن سائرالمجهولین ، واحادیثه منکرةوغیرمحفوظة انتهی ، نصب الرایة : ٥٩/٤۔

خلاصہ یہ کہ حدیث ضعیف ہے۔

بہرکیف امام صاحبؒ کی ایک دلیل حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ حد میں کفالہ نہیں ہے اور یہ مطلق کہا گیا ہے نہ اس میں حدود کا ذکر ہے جو خالص اللہ کا حق ہے اور نہ ان کا ذکر ہے جو خالص بندوں کا حق ہے پس معلوم ہوا کہ حدود میں کفالہ نہیں ہے۔

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام حدود کو شبہات کی بنا پر ساقط کرنے کا حکم ہے، ترجیح اسقاط کے تقاضے کے مطابق یہ بھی ضروری ہوگا کہ حد کو یقینی بنانے کا کوئی طریقہ اختیار نہ کر لیا جائے ، برخلاف دوسرے حقوق کے کہ وہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے لہٰذا کفالت کے ذریعہ انہیں مضبوط کرنا مناسب ہے جیسا کہ تعزیر میں کیا جاتا ہے یعنی مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کفالہ اپنے حق کو مضبوطی کے ساتھ وصول کرنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن حدود وقصاص کا مدار چوں کہ اسقاط پر ہے، لہٰذا انہیں کفالت سے مضبوط نہیں کیا جائے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

قوله كالحدود والقصاص :قال فی الهداية عن ابی حنيفة معناه لايجبر عليها عنده وقالا :يجبر فی حد القذف ، قلت فسره بهذا لان الامام الاسبيجابی قال المشهور فی قول علمائنا ان الكفالة بالنفس فی الحدود والقصاص جائزة اختيارا فی المطلوب أما القاضی لايجبر علی اعطاء الكفيل وقال ابويوسف و محمد يؤخذ منه الكفيل ابتداء ،واختار قول الامام النسفی والمحبوبی وغيرهما ، التصحيح والترجيح ۲۸۰ بيروت

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ قاسمؒ نے متون کے حوالہ سے امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے کہ اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے،۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واختار قول الامام النسفی والمحبوبی وغيرهما ،(اللباب فی شرح الكتاب ۱۵۴/۲ مكتبه علمية بيروت)

مکفول لہ کفیل کو بری کر دے تو مکفول عنہ سے رجوع کرے گا یانہیں

اگر مکفول لہ نے کفیل کو کہا کہ تو بری ہوگیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل مکفول عنہ سے رجوع کرے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ رجوع نہیں کرے گا۔

ولوقال برئت رجع عند ابی يوسف .. وقال محمدؒ لايرجع ، (الاختيار ۱۸۲/۲)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے مسئلہ کے کچھ تفصیل ضروری ہے۔

یہ مکفول لہ کے کفیل کو بری کرنے کا مسئلہ ہے، اور برأت کے بعد مکفول لہ اور کفیل کو کن صورتوں میں مکفول عنہ سے مکفول بہ کے مطالبہ کا حق ہوگا اور کن میں نہیں، اس کا تعلق مکفول لہ کے الفاظ برأت سے ہے، جو تین طرح کے ہیں، دو صورتیں متفقہ علیہ ہے اور ایک میں امام محمد اور امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل کو بری کرتے ہوئے یہ کہا: قد برأت إليَّ من المال، یعنی تو نے مال سے میری جانب برأت کر لی، تو اس صورت میں کفیل اپنے مکفول عنہ سے مکفول بہ کا رجوع کرے گا، جس کا وہ ضامن ہوا تھا، اس لئے کہ یہاں برأت کی ابتدا کفیل سے ہوئی ہے اور انتہا مکفول لہ پر اور یہ ایسی برأت میں ہوتا ہے جس میں کفیل نے مال ادا کر دیا ہو گویا مکفول لہ یہ کہکر یہ اقرار کر رہا ہے کہ کفیل نے مجھے مال ادا کر دیا ہے، تو اب مکفول لہ کو کفیل اور مکفول عنہ کسی سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا اور عقد کفالت چوں کہ مکفول عنہ کے حکم سے ہوا ہے، اس لیے کفیل اس سے مال کا رجوع کریگا۔

(۲) دوسری یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا "ابرأتک" میں نے تجھے بری کر دیا تو چوں کہ برأت کی ابتدا مکفول لہ سے اور انتہا کفیل پر ہوئی تو گویا مکفول لہ کفیل سے اپنا حق ساقط کر رہا ہے اور اس سے مکفول لہ کا کفیل کے مال ادا کرنے کا اقرار لازم نہیں آتا اور جب مال ادا کرنے کا اقرار نہ ہوا تو کفیل کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا البتہ مکفول لہ مکفول عنہ سے اپنے مال کے مطالبہ کا پورا حق ملے گا۔

(۳) تیسری مختلف فیہ صورت یہ ہیکہ مکفول لہ کفیل سے کہے "برئت" میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں امام محمد اس مسئلہ کو ثانیہ پر قیاس کرتے ہوئے کفیل کو بری مانتے ہیں لہذا اس کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف مسئلہ اولی پر قیاس کرتے ہوئے کفیل کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق دیتے ہیں۔

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

قال ومن قال لكفيل ضمن له مالاً قد برئت اليّ من المال؛ رجع الكفيل على

المکفول عنه معنى بماضمن له بامره لان البراءة التى ابتداؤهما من المطلوب وانتهائها الى الطالب لايكون الابايفاء فيكون هذا اقرارا بالاداء فيرجع وان قال ابرأتك لم يرجع الكفيل على المكفول عنه لانه براة لا تنتهى الى غيره وذلك بالاسقاط فلم يكن اقرارا بالايفاء ،

ولوقال برئت قال محمد هو مثل الثانى لانه يحتمل البراءة بالاداء اليه و الابراء فيثبت الأدنى اذ لايرجع الكفيل بالشك وقال ابويوسف وهو مثل الاول لانه اقره ببراءة ابتداؤها من المطلوب واليه الايفاء دون الابراء ، (هداية ۱۲۵/۳ مكتبه بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ نے برئت کہہ کر ایسی برأت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے، پس برأت ایسے فعل سے ہوگی جو خاص طور پر کفیل کی طرف منسوب ہو اور کفیل کی طرف سے برأت کا مطلب ادا کرنا ہوتا ہے اور جو برأت کفیل کے ادا کرنے سے ہوتی ہے اس میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا برئت کہنے کی صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا پورا حق حاصل ہوگا۔

پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اختلاف بعض مشائخ کے بقول تب ہے جب کہ مکفول لہ مذکورہ بالا الفاظ بول کر غائب ہو گیا ہو؛ پس اگر وہ موجود ہو تو تینوں صورتوں میں اس کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی اس سے پوچھا جائے گا کہ اس نے مکفول بہ پر قبضہ کیا یا نہیں کیا؟ اور ایسا اس لیے کیا جائے گا کیوں کہ مکفول لہ ہی کے کلام میں اجمال پیدا ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ مجمل کے کلام کی تفسیر خود مجمل ہی سے دریافت کی جاتی ہے پس مذکورہ مسائل میں اس کی موجودگی میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

وفى قوله للكفيل برئت بلاالى او ابرأ تك لارجوع كقوله انت فى حل لانه ابراء لا اقرار بالقبض خلافا لابى يوسف فى الاول اى برئت فانه جعله كالاول : اى الى قيل وهو قول الامام ، واختاره فى الهداية وهواقرب الاحتمالين فكان أولى .... وهذا كله مع غيبة الطالب ومع حضرته يرجع اليه فى البيان لمراده اتفاقا ،لانه المجمل ،شامى :

۶۰۷/۷۔

الدرر المنتقی میں ہے:

وکذا ای رجع فی قولہ برئت بلا الیّ عند ابی یوسف خلافا لمحمد وصنیع المصنف ترجیح الاول (قول ابی یوسف) واختارہ فی الھدایۃوغیرھا وھو اقرب الاحتمالین قیل وھو قول الامام فکان او لی واجمعوا الخ ، (الدارالمنتقی ۱۸۷/۳ کوئٹہ)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے اور یہی امام صاحبؒ کا قول بھی ہے۔

مکفول لہ کی عدم موجودگی میں کفالہ

مسئلہ: طرفین کے نزدیک مکفول لہ کے مجلس میں کفالہ قبول کرنے میں کفالہ درست ہوگا اور اگر مجلس میں مکفول لہ موجود نہ تھا تو کفالہ درست نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت کے مطابق مروی ہے کہ کفالہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا اور ایک روایت میں ہے کہ کفالہ مطلقاً درست ہے، مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے۔

ولاتصح إلابقبول المکفول لہ فی المجلس وعن ابی یوسف روایتان ، فی روایۃ یتوقف علی اجازتہ .... وفی روایۃ یجوز مطلقا ،الاختیار ۱۸۲/۲ بیروت ،

اس مسئلہ میں طرفین کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولھما أن فیہ معنی التملیك وھو تملیك المطالبۃ منہ فیقوم بھما جمیعا والموجود شطرہ فلا یتوقف علی ماوراء المجلس ،(ھدایۃ ۱۲۷/۳ مکتبہ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ میں تملیک کے معنی موجود ہے اس لیے کہ عقد کفالہ کے ذریعہ کفیل مکفول لہ کو اپنے اوپر مطالبہ کا مالک بناتا ہے اور جس چیز میں تملیک کے معنی ہوں وہ مالک بنانے والے اور مالک بننے والے دونوں سے منعقد ہوگی، لہٰذا عقد کفالہ میں کفیل کا ایجاب اور مکفول لہ کا قبول؛ دونوں ضروری ہوں گے اور وہ بھی ایک ہی مجلس میں، حالاں کہ صورتِ مذکور میں فقط کفیل کا ایجاب موجود ہے لہٰذا یہ ماوراء مجلس پر موقوف نہ ہوگا۔علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولاتصح الکفالة بنوعیها بلا قبول بطالب او نائبه ولوفضولیا فی مجلس العقد وجوز ها الثانی بلاقبول ، وبه یفتی . درروبزازیه واقره فی البحر به قالت الائمة الثلاثة ، لکن نقل المصنف عن الطرسوسی ان الفتوی علی قولهما واختار ه الشیخ قاسم ، قوله واختاره الشیخ قاسم حیث نقل اختیار ذلك عن اهل الترجیح کالمحبوبی والنسفی وغیر هما واقره الرملی، وظاهر الهدایة ترجیحه لتأخیره دلیلهما وعلیه المتون ، شامی ۵۹۲-۹۳زکریا

مجمع الانھر میں ہے:

و فی الدر: الفتوی علن القول الثانی کمافی تلخیص الجامع الکبیر و البزازیة لکن فی انفع الوسائل الفتوی علی قولهما وفی تصحیح الشیخ قاسم و المختار قولهما عند المحبوبی والنسفی وغیرهما ولهذا قدمه المصنف تدبر، مجمع الانهر ۱۹۱/۳ کوئٹه

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وقال ابویوسف تجوز موقوفا مع غیبته ای الطالب اذا بلغه فأجاز وبه یفتی کمافی الدر والبزازیة والبحر وغیرها وبه قالت الثلاثةلکن نقل فی المنح عن الطرطوسی ان الفتوی علی قولهما : واختاره الشیخ قاسم وعلیه صنیع المصنف. (الدر المنتقی ۱۹۱/۳ کوئٹه)

مفلس مرنے والے کی طرف سے کفیل بننا

اگر مفلس مقروض شخص کا انتقال ہوگیا اوراس نے ترکہ میں کوئی مال نہ چھوڑا اور نہ ہی اس نے حیاتی میں کسی کو کفیل بنایا ہے، تو اب اگر کوئی شخص از خود کفیل بنتا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے، صاحبینؒ کے نزدیک کفیل بننا درست ہے۔

واذامات الرجل وعلیه دیون ولم یترك شیئا فتکفل رجل عنه للغرماء ، لم تصح الکفالة عند ابی حنیفةؒ وعند هما تصح ، (قدوری ٤٠٤ بشری ،الاختیار ۱۸۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولـه انه کفل بدین ساقط لان الدین هو الفعل حقیقة ولهذایوصف بالوجوب لکنه فـی الـحکم مال لانه یؤول الیه فی المال وقد عجز بنفسه وبخلفه ففات عاقبة الاستیفاء فیسـقط ضرورة والتبرع لایعتمد قیام الدین واذاکان به کفیل اوله مال فخلفه او الافضاء الی الاداء باق ، هدایة۱۲۸/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دین اور قرضہ کے کفیل ہونے کی شرط یہ ہے کہ دین اصیل یعنی مکفول عنہ کے ذمہ میں ثابت اور قائم ہو، حالاں کہ میت مفلس کے ذمہ دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے اس لیے کہ دین کوئی مال نہیں ہے، بلکہ فعل ادا کا نام ہے یعنی ذمہ میں جو واجب ہے اس کو ادا کرنے کا نام ہے اسی وجہ سے وہ وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کہا جاتا ہے ’’دین واجب ‘‘اور واجب ہونا فعل کی صفت ہے، نہ کہ اعیان کی لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین افعال کا نام ہے اور فعل قدرت کے محتاج ہوتے ہیں بغیر قدرت کے فعل کا وجوب تکلیف مالا یطاق ہے جو کہ محال ہے اور قدرت میت مفلس میں موجود نہیں ہے، نہ بذات خود قادر ہے اور نہ ہی کسی کفیل وغیرہ کے ذریعہ اپنا نائب بنا کر، پس جب مدیون یعنی میت مفلس نہ بذات خود اداء دین پر قادر ہے اور نہ اپنے نائب کے ساتھ، تو وہ فعل ادا سے عاجز ہو گیا لہٰذا نتیجتاً اس سے دین وصول کرنا بھی فوت ہوگیا اور جب قرض خواہ کا اپنا دی وصول کرنا فوت ہوگیا تو ضرورتاً احکامِ دنیا کے اعتبار سے میت کے ذمہ سے دین ساقط ہو جائے گا لہٰذا اس کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

فـلاتـصـح الـکـفـالة بالدین عن میت مفلس عنده وعند ابی یوسف ومحمد تصح کذافی البدائع والصحیح قول ابی حنیفة ، هندیة ۲۵۳/۳ کراچی

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذامـات الرجل وعلیه دین ولم یترك شیئا فکفل رجل عنه للغرماء لم تصح الکفالة عـنـد ابـی حـنیـفة ،وقـالا:تـصـح ، قال الاسبیجابی :والصحیح قول ابی حنیفةواعتمده الـمـحبوبی والنسفی وصدرالشریعة وابو الفضل الموصلی وغیرهم ،(التصحیح الترجیح ۲۸۱ بیروت)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے اور اصحاب متون نے اسی پر اعتماد کیا ہے، یعنی کفالہ درست نہ ہوگا۔

نوٹ: کفالہ گرچہ صحیح نہ ہوگا، مگر اس کے ادا کرنے سے دین ادا ہو جائے گا۔

کتاب الحوالہ

حوالہ میں مال کا تلف ہونا

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال کا تلف ہونا دو باتوں میں سے ایک کے ذریعہ ہوگا، ایک یہ کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے اور قسم کھالے اور اس کے خلاف نہ محیل کے پاس بینہ موجود ہو اور نہ محتال لہ کے پاس۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ان دو وجہوں کے ساتھ ایک تیسری وجہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس کا حکم دے دے۔

والتوی عند أبی حنیفة بأحد الامرین: اما ان یجحد الحوالة ویحلف و لا بینة له علیه او یموت مفلسا، وقال ابویوسف ومحمد هذان الوجهان،و وجه ثالث وهوان یحکم بافلاسه فی حال حیاته،(قدوری ٤٠٦ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال والتوی عند أبی حنیفة بأحد الامرین وهو اما ان یجحد الحوالة ویحلف ولابینه له علیه او یموت مفلسا لان العجز عن الوصول یتحقق بکل واحد منهما وهو التوی فی الحقیقة ،... وهذا بناء علی ان الافلاس لایتحقق بحکم القاضی عنده خلافا لهما لان المال غاد و رائح ، (هدایة ۱۳۷/۳)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں محتال لہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہے، پہلی صورت میں تو اس لیے کہ محتال لہ محتال علیہ سے مطالبہ کرنے پر قادر نہیں رہا اور دوسری صورت میں تو ایسا ذمہ ہی باقی نہ رہا جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو اور حقیقت میں توی یعنی ہلاک ہونا یہی ہے۔

رہا مسئلہ قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق ہونے کا تو صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہی نہیں ہے اس لیے کہ مال تو آنے جانے والی چیز ہے صبح ہے تو شام کو نہیں آج ہے تو کل نہیں چناں چہ بہت ممکن ہے کہ حاکم کے افلاس کا حکم دینے کے بعد بھی اپنی زندگی میں مالدار ہو جائے بناء بریں افلاس حاکم کا اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وهذابناء على ان تفليس القاضى يصح عندهما وعنده لايصح لانه يتوهم ارتفاعه بحدوث مال له فلايعود بتفليس القاضى على المحيل... بخلاف موته مفلسا لخراب الذمة ، فيثبت التوى ، وتمامه فى الكفاية ،وظاهر كلامهم متونا وشروحا تصحيح قول الامام ، ونقل تصحيحه العلامة قاسم ولم ارمن صحح قولهما ، شامى ۱۲/۸ زكريا ع

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

قال فى التصحيح : ومشى على قوله النسفى ورجح دليله قال شيخنا و ظاهر كلامهم متونا وشروحا تصحيح قول الامام ، ولم ارمن صحح قولهما۔ (اللباب ۱٦۱/۲ مكتبه علميه بيروت)

کتاب الصلح

کچھ دین ادا کرنے کی شرط پر بقیہ سے براءت

ایک شخص کے دوسرے کے ذمہ ہزار درہم قرض تھے، قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل پانچ سو درہم دیدو، اس شرط پر کہ باقی پانچ سو سے تم بری ہو جاوگے، مقروض نے اگر دے دیے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر نہیں دئے تو طرفین کے نزدیک قرض ہزار روپے ہی باقی رہیں گے ۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر نہیں دئے تب بھی پانچ سو درہم اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔

ولوقال له : اد إلىّ غدا خمس ما ئة على انك بريٌ من خمس مائة فلم يؤدها اليه

فـالالف بحالها وقال ابویوسف؛ سقط خمس مائة واجمعوا انه لو ادی خمس مائة غدا بریٔ.　　(الاختیار ۹/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهـمـا ان هـذاابراء مقيد بالشرط فيفوت بفواته لانه بدأ بأداء خمس مائة فی الغد وانـه يـصـلـح غـرضـا حـذار افلاسه او توسلا الی تجارة اربح منه وكلمة علی ان كانت لـلـمعاوضة فهی محتملة للشرط لوجود معنی المقابلة فيه فيحمل عليه عند تعذر الحمل عـلـی الـمـعـاوضة تصحيحا لتصرفه اولانه متعارف والابراء ممايتقيد بالشرط وان كان لايتعلق به كالحوالة ، هداية ۲۵۲/۳۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ابراءشرط کے ساتھ مقید ہے لہٰذا شرط کے فوت ہوجانے سے ابراء بھی ختم ہوجائے گا یعنی جب شرط ہی نہیں پائی گئی تو براءت کس بات کی ہوگی۔اس لیے کہ قرض خواہ نے کل کے روز پانچ سوکی ادائیگی سے ابتداء کی ہے اوراس سے اس کی کوئی صحیح غرض ہوسکتی ہے ممکن ہے مقروض کے افلاس کا اندیشہ ہو یا اس سے زیادہ سودمند تجارت کا وسیلہ تلاش کرلیا ہو لہٰذا اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا ، اور کلمۂ علی اگر چہ معاوضہ کے معنی کے لیے بھی آتا ہے لیکن یہاں دووجہوں سے شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا؛ ایک اس وجہ سے کہ یہ کلام شرط وجزاء پر محمول ہے اورشرط وجزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں تو معنی مقابلے کی وجہ سے شرط کا بھی احتمال ہے،دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے کلام اور مواقع میں عرفاً شرط ہی کے معنی لیے جاتے ہیں لہٰذا ان دووجہوں سے اس کلام کو شرط پر محمول کیا جائے گا۔

نیز معاوضہ کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ایک عاقل بالغ کا کلام لغو قرار دینا لازم آتا ہے کہ گویا اس نے بلامقصد کے کلام کیا تھا لہٰذا اس کے کلام کو درست قرار دینے کے لیے بھی علی کو شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

قـال لـغـريـمـه أد إلی خمس مائة غدا من الف لی عليك علی انك بری من النصف البـاقـی فـقبـل وأدی فيـه برئ وان لـم يؤد ذلك فی الغد عاد دينه كماكان لفوات التقييد بالشرط . قـوله عاد دينه عندهما وعند ابی يوسف يبرأ۔ قوله لفوات التقييد بالشرط أی

من حیث المعنی فکانه قید البراء ة من النصف بأداء خمس مائة فی الغد ،فاذالم یو د لایبرأ لعدم تحقق الشرط.(تکملة ردالمحتار ۳۳۸/۱۲ زکریا)ومثله فی مجمع الانہر والدرالمنتقی ۴۳۵/۳ کوئٹہ

سلم کے دو شریکوں میں سے ایک کا صلح کر لینا

اگر سلم کا مال دو شریکوں میں مشترک ہو اور ایک اپنے حصے سے رأس المال پر صلح کر لے یعنی اپنے حصہ کا رأس المال واپس لے کر اس کے بقدر بیع سلم فسخ کر دے تو طرفین کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

واذا کان السلم بین الشریکین فصالح احدھمامن نصیبه علی رأس المال لم یجزعندابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسفؒ یجوز الصلح ، (قدوری ۴۱۴ بشری ، الاختیار ۱۰/۳ بیروت ،)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولھما ان لو جاز فی نصیبه خاصة یکون قسمة الدین فی الذمة ولو جاز فی نصیبھما لابد من اجازة الاخر وھذالان المسلم فیه صار واجبا بالعقد والعقد قائم بھما فلایتقرد احدھما برفعه ولانه لو جاز لشارکه فی المقبوض فاذا شارکه فیه رجع المصالح علی من علیه بذلك فیؤدی الی عود السلم بعد سقوطه قالو ا ھذا اذا خلطا رأس المال فان لم یکونا قد خلطاه فعلی الوجه الاول ھو علی الخلاف وعلی وجه الثانی ھو علی الاتفاق ، (ھدایة۲۶۰/۳ مکتبه بلال)

طرفینؒ نے دو چیزوں کو بنیاد بنا کر اپنی دلیل پیش کی ہے۔ایک یہ کہ اس صلح میں قبل القبض دین کی تقسیم لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مصالحت کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ خاص اسی کے حصہ میں اس کو جائز مانا جائے یا دونوں شریکوں کے حصے میں ؛ پہلی صورت میں قبل القبض دین کی تقسیم لازم آتی ہے اس لیے کہ مشترک چیز میں سے اس کے حصہ کی تعیین بلا تقسیم کے ممکن نہیں ، اور دوسری صورت میں دوسرے شریک کی اجازت ضروری ہے اور وہ پائی نہیں گئی لہٰذا صلح درست نہیں۔ ہاں اگر دوسرا شریک اجازت دے دے تو دونوں کے حق میں صلح

درست ہوگی، دوسری وجہ اس صلح کے درست نہ ہونے کی یہ ہے کہ اس مں عقد سلم کے ایک مرتبہ ساقط ہوجانے کے بعد دوبارہ عود کرنا لازم آتا ہے جوکہ باطل ہے اور وہ اس طور پر کہ اگر صلح مذکور کو درست مان لیا جائے تو مُصالح نے رأس المال میں سے جو کچھ وصول کیا ہے اس میں دوسرا شریک ہوگا، اس لیے کہ صفقہ ایک ہے اور دونوں کی شرکت قائم ہے جس طرح رأس المال دونوں نے مشترک دیا تھا اسی طرح مردود مقبوض بھی دونوں میں مشترک ہوگا، لہٰذا جب اس کے شریک نے اپنا حصہ لے لیا تو جتنا اس نے لیا ہے اسی کے بقدر دوبارہ وہ مسلم الیہ سے مسلم فیہ وصول کرے گا حالاں کہ وہ اپنا نصف حصہ لے کر اپنے حق میں عقد سلم ختم کر چکا تھا؛ لیکن شرکت کی وجہ سے اس کی بیع سلم بھی دوبارہ عود کرآئے گی جوکہ درست نہیں ہے لہٰذا سرے سے اس صلح کو ہی درست قرار نہیں دیا جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ بہرصورت اس عقد میں اختلاف باقی رہے گا، چاہے دونوں کا مال مخلوط ہو یا علیحدہ علیحدہ، اگر مخلوط ہے تو مذکورہ بالا دونوں وجہوں سے یہ عقد درست نہیں اور اگر مخلوط نہیں ہے تو مذکورہ بالا وجۂ اول کی بنا پر یہ عقد درست نہ ہوگا۔

شامی میں بھی یہی تقریر کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو تکملہ شامی ۱۲/۳۴۷ زکریا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله واذا كان السلم بين شريكين فصالح أحد هما من نصيبه على رأس المال لم يجز عند ابى حنيفة ومحمد ، وقال ابو يوسف :يجوز الصلح ، وهكذا ذكر الحاكم قول محمد مع ابى حنيفةوهكذا فى الهداية وفى الاسبيجابى : وقالا: لايجوز الصلح وقول ابى حنيفة هو اصح الاقاويل عند المحبوبى وهو المختار للفتوى ، على ماهورسم المفتى عندالقاضى وصاحب المحيط وهو المعول عليه عندالنسفى ، التصحيح والترجيح ٢٨٤ بيروت ،

کتاب الهبة

مشترکہ مکان ہبہ کرنا

اگر دوآدمیوں نے ایک شخص کو اپنا مشترک مکان ہبہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر ایک مکان ایک شخص نے دوآدمیوں کو ہبہ کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

واذاوهب اثنان من واحد دارا جاز ، وان وهب واحد من اثنين لم تصح عند ابی حنيفةؒ وقالا تصح.(قدوری ٤٢٩ بشری ، الاختيار ٥٦/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان هذه هبة النصف من كل واحد منما ولهذا لو كانت الهبة فيما لا يقسم فقبل احدهما صح ولان الملك يثبت لكل واحد منهما فی النصف فيكون التمليك كذلك لانه حكمه وعلى هذا الاعتبار يتحقق الشيوع ـ هداية ٢٨٩/٣ مكتبه بلال ،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں غیر معین وغیر مقسوم شیئ کا ہبہ کرنے کی وجہ سے شیوع پایا گیا جو جوازِ ہبہ کے لیے مانع ہے اور قابل تقسیم اشیاء میں سے ہے۔ اس کے برخلاف نا قابل تقسیم اشیاء میں شیوع ہوتا اور دونوں میں سے کوئی ایک قبول کر لیتا تو ہبہ صحیح ہو جاتا۔ اور چوں کہ اس نے ہر ایک کو نصف حصہ ہبہ کیا ہے اس لیے ملکیت بھی ہر ایک نصف میں ثابت ہوگی اور جب ملکیت نصف میں ثابت ہوئی تو تملیک بھی نصف میں ہوگی اس لیے کہ ملکیت تملیک کا حکم یعنی اثر ہے لہٰذا اس اعتبار سے شیوع پایا گیا جو کہ درست نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ واہب نے یہ گھر دونوں کو آدھا آدھا مشترکہ طور پر ہبہ کیا ہے لہٰذا ہر ایک اس گھر کے ہر جزو کے نصف حصہ میں شریک ہوگا لہٰذا اس موهوبہ دار میں شیوع پایا گیا اور قابل تقسیم شئی مشاع کا ہبہ جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

هبة المشاع فيما يقسم لاتفيد الملك عند ابی حنيفة ، وفی القهستانی : لاتفيد

الـمـلك ، وهـوالـمـختار كمافى المضمرات وهذا مروى عن ابى حنيفة وهوالصحيح ، شامى ٤٩٦/٨ زكريا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان وهـب مـن اثنين واحد لم يصح عند ابى حنيفة ،قال ابويوسف ومحمد : يصح ،وقـد اتـفـقـوا على ترجيح دليل الامام ، واختار قوله ابوالفضل الموصلى وبرهان الائمة المحبوبى وابوالبر كات النسفى ، (التصحيح والترجيح ٢٨٦ بيروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ورجح ايضا قول الاما م فى اللباب ،١٧٤/٢ مكتبه علميه بيروت

اس مسئلہ میں دورِ جدید کے علماء کی رائے

تنبیہ: البتہ فقہ اکیڈمی کے تیئسویں سیمینار (بمقام جمبوسر، گجرات) میں مشاع کا ہبہ اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ اگر اس کی تقسیم اور قبضہ کے سلسلے میں موہوب لہ کے درمیان کوئی باہمی نزاع نہ ہو تو ہبہ درست ہے۔ (نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے ۲۲۹، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)

رقبیٰ کا حکم

طرفینؒ کے نزدیک رقبی باطل ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

والرقبى باطلة عندابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف جائزة ، (قدورى ٤٢١ بشرى ، الاختيار ٦٠/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهـمـا أنه عليه السلام أجاز العمرى ورد الرقبى ولان معنى الرقبى عندهما ان مت قبـلك فهـو لك واللفظ من المراقبة كأنه يراقب موته وهذا تعليق التمليك بالخطر فيبطل واذا لم تصح تكون عارية عندهما لانه يتضمن اطلاق الانتفاع به ـ هـــــداية ١٩٤/٣ مكتبه بلال ،

طرفینؒ کی ایک دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے عمریٰ کو جائز قرار دیا ہے اور رقبی کو رد فرمایا ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رقبیٰ کے معنی یہ ہیں کہ اگر میں تجھ سے پہلے مر جاوں تو یہ گھر تیرا

ہے اور اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے تو میرا ہے، یہ لفظ مراقبہ سے مشتق ہے جس کے معنی انتظار کرنے کے ہیں گویا ان میں سے ہر ایک دودسرے کی موت کا منتظر رہتا ہے، تو چوں کہ اس میں تعلیق تملیکعلی الخطر ہے، جس میں موجود وعدم ہردو کا یکساں احتمال ہوتا ہے لہٰذا اس طرح کی تعلیق باطل ہوگی اور جب تعلیق باطل ہوگئی تو رقبی بھی صحیح نہیں ہوا، پس وہ مکان جو بطور رقبی کے دیا ہے وہ اس کے پاس عاریت کے طور پر رہے گا اس لیے کہ رقبی دینا علی الاطلاق اس سے نفع حاصل کرنے کو متضمن ہے۔

تخریج حدیث: طرفینؒ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں اسے غریب کہا ہے۔

قال الزيلعي : الحديث : روى انه عليه السلام اجازا لعمرى ، ورد الرقبى : قلت غيرب ، نصب الراية ١٧٢/٤

شامی میں ہے:

لاتجوز الرقبى لانها تعليق بالخطر ،واذالم تصح تكون عارية ،شمنى لحديث احمد وغيره الخ ،

قوله لاتجوز الرقبى، هي بالضم من المراقبة وهى لغة ان تعطى انسانا ملكا وتقول ان مت فهو لك وان مت فلى كذافى المبسوط وغيره ،وشريعة ان يقول دارى لك رقبى إن مت قبلك فهى لك ....فهى تعليق للتمليك بالشرط فلا يصح .... وهذا قول الامام ومحمد ... قال ابويوسف انها صحيحة والاول هو الصحيح ـتكملة شامى ٦٥٨/١٢زكريا

الفقہ الحنفی وادلتہ میں ہے

والخلاصة :أجاز اكثر العلماء العمرى والرقبى على انهما نوعان من الهبة يفتقران إلى الايجاب والقبول والقبض ونحوه ، ومنع الحنفية والمالكية الرقبى وأجازوا العمرى ، الفقه الحنفى وادلته ١٠/٥

اللباب میں ہے:

والرقبى باطلة عندابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف هى جائزة ... قال

الاسبیجابی : والصحیح قولهما ، اللباب فی شرح الکتاب ،۷۸/۲ ، علمیة

کتاب الوقف

وقف پر سے ملکیت کب ختم ہوگی

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وقف کرنے سے واقف کی اس کے مال سے ملکیت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ حاکم اس کے ختم ہونے کا حکم نہ دے دے یا وقف کرنے والا اسے اپنی موت پر معلق کردے اور یوں کہے کہ جب میں مرجاؤں تو میں نے اپنا گھر وقف کردیا ہے۔امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ محض وقف کرتا ہوں، یہ کہتے ہی اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی ۔امام محمدؒ فرماتے ہیں جب تک کہ وہ دوسرے کو متولی مقرر کرکے شیئ موقوفہ اس کے حوالہ نہ کردے، وقف واقف کی ملکیت سے ختم نہ ہوگا۔

لایزول ملك الواقف عن الوقف عند ابی حنیفة إلا أن یحکم به الحاکم أو یعلقه بموته فیقول : إذا مت فقد وقفت داری علی کذا ،وقال أبو یوسف یزول الملك بمجرد القول وقال محمد لایزول الملك حتی یجعل للوقف ولیا و یسلمه الیه ـ قدوری ٤٢٣ بشری ،الاختیار ٤٦/٣ بیروت

اس مسئلہ میں امام ابویوسفؒ کے قول پر فتوی ہے،شامی میں ہے:

هذا بیان شرائط الخاصة علی قول محمد لانه کالصدقه وجعله ابویوسف کالاعتاق واختلفو ا الترجیح والاخذ بقول الثانی احوط واسهل وفی الدرر وصدر الشریعة وبه یفتی قوله لانه کالصدقة ای فلا بد من القبض والافراز ، قوله وجعله ابویوسف کالاعتاق فلذلك لم یشترط القبض والافراز ای فیلزم عنده بمجرد القول کالاعتاق بجامع اسقاط الملك ،قوله او ختلف الترجیح مع التصریح فی کل منهمابان الفتوی علیه لکن فی الفتح ان قول ابی یوسف اوجه عندالمحققین ـردالمحتار مع الدرالمختار ٥٣٨/٦ زکریا

خلاصہ یہ کہ علماء نے دونوں قولوں کی تصحیح ہے، لیکن بقول علامہ حصکفی: امام ابو یوسفؒ کا قول احوط اور سہل ترین ہونے کہ وجہ سے اسی کو اختیار کرنا بہتر ہے اور بقول علامہ شامی کہ صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ صحیح ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

فی شرح المجمع: أكثر فقهاء الامصار اخذوا بقول محمد والفتوى عليه وفی الفتح القدير وقول ابی يوسف اوجه عند المحققين وفی المنية الفتوى على قول ابی يوسف، فالحاصل ان الترجيح قداختلف والاخذ بقول ابی يوسف احوط واسهل ولذاقال فی المحيط: ومشايخنا اخذوابقول ابی يوسف ترغيبا للناس فی الوقف۔ البحرالرائق ۳۲۹/۵ زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے

واذا كان الملك يزول عند هما يزول بالقول عند ابی يوسف وهو قول الائمة الثلاثة وهو قول اكثر اهل العلم وعلى هذا مشائخ وفی المنية وعليه الفتوى كذافی فتح القدير وعليه الفتوى كذا فی السراج الوهاج؛ (هندية ۳۵۱/۲)

خلاصہ یہ کہ کسی نے امام صاحب کے قول پر فتوی نہیں دیا ہے، بلکہ صاحبین کے قول پر ہی علماء نے فتاوی ذکر کیے ہیں؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کے قول میں زیادہ احتیاط اور آسانی ہے۔ ہمارے مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو فی زماننا مفتی بہ ذکر کیا ہے۔

مشاع کا وقف

امام ابوسفؒ کے نزدیک مشاع کا وقف جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ووقف المشاع جائز عند ابی يوسف وقال محمد لايجوز، قدوری ٤٢٤ بشری ،الاختيار ٤٧/٣ بيروت

توضیح الاختلاف: امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کا یہ اختلاف صرف قابل تقسیم اشیاء میں ہے ورنہ جو چیزیں نا قابل تقسیم ہیں جیسے: حمام، کنواں، آٹا پیسنے والی چکی وغیرہ ان میں بالاتفاق مشاع کا وقف بھی جائز ہے، سوائے مسجد اور قبرستان کے کہ ان میں بالاتفاق مشاع کا وقف درست نہیں، کیو

ں کہ یہ دونوں خالص اللہ تعالی کے لیے ہوتے ہیں، بندوں کی ملک ان میں نہیں ہوتی اوران کے کسی حصہ کومشاع غیر مقسوم وقف کرنا ان دونوں کے خالص اللہ تعالی کی ملک ہونے میں مانع ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

والخلاف فی وقف المشاع مبنی علی اشتراط التسلیم وعدمه لان القسمة من تمامه فابویوسف اجازه لانه لم یشترط التسلیم ومحمد لم یجزه لاشتراطه التسلیم ،والخلاف فیمایقبل القسمة ،اما ما لایقبلها کالحمام والبئر والرحی فیجوز اتفاقا ، لافی المسجد والمقبرة لان بقاء الشرکةیمنع الخلوص لله تعالی ، شامی ٥٣/٦ـ٥٣٤زکریا

اس مسئلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے،علامہ نجیم فرماتے ہیں:

وصرح فی الخلاصة من الاجارة والوقف بان الفتوی علی قول محمد فی وقف المشاع وکذا فی البزازیة و والوالجیة وشرح المجمع لابن الملك وفی التجنیس ،وبقوله یفتی ـالبحرالرائق ٣٢٩/٥زکریا

فتاوی ہندیہ میں ہے

وقف المشاع المحتمل للقسمة لایجو زعند محمد وبه اخذ مشایخ بخاری وعلیه الفتوی کذافی السراجیة ـهندیة ٣٦٥/٢کراچی

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں

فقال الحنفیة یشترط فی الموقوف اربعة شروط هی مایأتی ،الرابع:ان یکون الموقوف مفرزا ، غیر شائع فی غیره اذا کان قابلا للقسمة لان تسلیم الموقوف شرط جواز الوقف عندمحمد،والشیوع یمنع القبض والتسلیم ولم یشترط ابویوسف مثل الشافعیة والحنابلة هذا الشرط ، فاجاز وقف المشاع ، لان التسلیم لیس بشرط أصل ، بدلیل وقف عمرؓ مائة سهم بخیبر

اماالقانون المصری رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦:فقد اخذ برأی أبی یوسف فی جواز وقف المشاع القابل للقسمة علی جهة خیریة کمستشفی او مدرسة ،اذ لو حصل نزاع امکن القضاء علیه بالقسمة والافراز واخذ برأی الامام ابی حنیفة وصاحبیه فی عدم صحة وقف الحصة الشائعة لتکون مسجدا او مقبرة الا بعد افرازها :لان شیوعها یمنع

خلوصها لله تعالی ویجعلها عرضة لتغییر جهة الانتفاع بها، فتحول الی حانوت او ارض مزروعة ونحوها ، وهو امر مستنکر شرعا ـ الفقه الحنفی وادلته ۱۸٦/۸

خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وقف کے درست ہونے کے لیے شیئ موقوف کو سپرد کرکے اس پر قبضہ دینا شرط ہے جو کہ مشاع چیز میں ممکن نہیں۔اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔

۱۹۴۶ء میں مصری قانون میں دفعہ ۴۸ کے مطابق ایسی قابل تقسیم مشاع چیزیں جو اچھے اور نیک کاموں کیلیے وقف کی گئی ہو جیسے ہسپتال اور مدرسہ وغیرہ ان میں مشاع کے وقف کو بھی جائز قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ نزاع کے وقت بذریعہ قضاء تقسیم اور علیحدگی کر کے اس میں فیصلہ ممکن ہے

اور مسجد اور مقبرہ کے لیے مشاع وقف کی ہوئی زمین میں احناف کے عدم صحت وقف کے قول کو اختیار کیا گیا ہے اس لیے کہ ان چیزوں میں شیوع اخلاص کے مانع ہے اور اس لیے کہ لوگ اسے اپنے مقاصد کے حصول کا وسیلہ بنالیں گے، الگ الگ طریقوں سے استعمال کرکے اس سے نفع اٹھائیں گے مثلا کبھی اس پر دکانیں بنائیں گے تو کبھی کھیتی باڑی میں استعمال کریں گے اور شرعا یہ ایک غیر محمود چیز ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله:وقف المشاع جائز عند ابی یوسف ، وقال محمد لایجوز ، قال فی الهدایة هذا فیما یحتمل القسمة ،فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد انتهی ، واکثر المشایخ اخذ وا بقول محمد قال فی الحقائق وکذا لایصح وقف المشاع عنده وعلیه الفتوی وقال فی التجنیس ،بعلامة النون، به نفتی، وقال فی التجنیس والواقعات رجل وقف مشاعا لم یجز فی قول محمد وبه یفتی ،فان رفع الی قاض فقضی بجوازه جاز فی حق الکل ،لانه مختلف فیه ـفیصیر متفقا علیه باتصال القضاء به ـ

وقال فی التجنیس والفتاوی الکبری وقفت دارا فی مرضها علی ثلاث بنات لها وآخره للفقراء ولامال لها غیرها ولاوارث لها غیرهن ، فثلث الدار وقف عندابی یوسف

واماعند محمد فلایجوز وبه یفتی ،وکذا فی التسلیم الی المتولی قال فی التجنیس الا ان التسلیم الی التمولی عند ابی یوسف لیس بشرط وعند محمد شرط وبه یفتی ،وقال فی ارض جعلها وقفا و زرعها یتأتی علی قول من لایشترط التسلیم ،اما علی قول من یشترط وهوالمختار للفتوی : لا یتاتی. وقال قاضی خان فی وقف الحجرة تصیر وقفا اذا سلمها الی المتولی وعلیه الفتوی ـالتصحیح والترجیح ۹۰ـ۲۸۹ بیروت ،

علامہ قاسم کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ اکثر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور تجنیس واقعات ،فتاوی کبری اور قاضی خان وغیرہ میں امام محمد کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا گیا ہے۔

مشاع چیز:

قابل تقسیم---------------------نا قابل تقسیم

مسجد یا مقبرہ کے لیے وقف ہو تو وقف صحیح نہ ہوگا

کسی اور مقصد کے لیے وقف ہو تو وقف صحیح ہو جائے گا

مسجد و مقبرہ کے لیے وقف ہو تو --------- یا کسی اور مقصد کے لیے:

بدون تقسیم وقف صحیح نہ ہوگا

امام محمد کے نزدیک تقسیم کے بغیر وقف درست نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک بدون تقسیم بھی وقف درست ہوگا۔

صحت وقف کے لیے جہت مؤبدہ کی شرط

طرفین کے نزدیک وقف اس وقت تک تام نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے آخر میں جہت موبدہ کی تصریح نہ کردی جائے (یعنی اس کے لیے کوئی ایسا مصرف بیان کردے جو کبھی ختم نہ ہونے والا ہو)۔

جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے مصرف کی صراحت ضروری نہیں ہے، اگر کوئی ایسا مصرف بیان کردے جو منقطع ہونے والا ہو تب بھی درست ہے، اس کے بعد خود بخود یہ چیز فقراء کے لیے وقف ہو جائے گی۔

ولایتم الوقف عند ابی حنیفة ومحمد حتی یجعل آخره بجهة لاتنقطع أبدا، وقال ابویوسف اذا سمی فیه جهة تنقطع ، جاز وصار بعدها للفقراء وان لم یسمهم ۔(قدوری ٤٢٥ بشری ،الاختیار ٤٨/٣ بیروت)

توضیح الاختلاف: علامہ شامی نے اس مسئلہ میں سیر حاصل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کا یہ اختلاف الفاظ تأبید یا اس کے ہم معنی الفاظ کو لفظوں میں ذکر کرنے اور نہ کرنے میں ہے کہ آیا وقف کے درست ہونے کے لیے الفاظ مؤبدہ یا اس کے ہم معنی الفاظ کی صراحت ضروری ہے یا نہیں؟ طرفینؒ اس کو ضروری قرار دیتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ اس کے بغیر بھی وقف کی درستگی کے قائل ہیں۔ رہا مسئلہ معنیً تابید کے مشروط ہونے کا تو وہ بالاتفاق مشروط ہے اس لیے کہ اس کے بغیر تو وقف وقف ہی نہیں رہتا ہے۔

قال فی الدررو الصحیح ان التابید شرط اتفاقا لکن ذکره لیس بشرط عند ابی یوسف ، وعند محمد لابد ان ینص علیه ، وصححه فی الهدایة ایضا .... فظهر بهذا ان الخلاف بینهما فی اشتراط ذکر التابید وعدمه انما هو فی التنصیص علیه او علی مایقوم مقامه کالفقراء ونحوهم ، واما التابید معنی فشرط اتفاقا علی الصحیح وقد نص علیه محققوا المشائخ ۔شامی ٣٦/٦۔٥٣٥ زکریا

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

والحاصل :انه لاخلاف عند هما فی صحة الوقف مع عدم تعیین الموقوف علیه اذا ذکر لفظ التابید وأما فی معنا هکالفقراء وکلفظ صدقة موقوفة وکموقوفة لله تعالی وکموقوفة علی وجوه البر ،لانه عبارة عن الصدقة و کذا موقوفة علی الجهاد او علی اکفان الموتی او حفر القبور کمافی الخانیة وغیرهما ، وانه لا خلاف فی بطلانه لو اقتصر علی لفظ موقوفة مع التعیین کموقوفة علی زید ، خلافا لما فی البزازیة وانما

الخلاف بینهما لو اقتصر بلا تعیین او جمع مع التعیین کصدقة موقوفةعلی فلان، فعند ابی یوسف : یصح ثم یعود الی الفقراء وهو المعتمد۔ شامی ٥٣٧/٦ زکریا

بقول علامہ شامی کے اس مسئلہ کی کل تین صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) واقف نے موقوف علیہ کی تعیین نہیں کی اور لفظ تابید یا اس کے ہم معنی الفاظ سے وقف کیا تو بالاتفاق وقف صحیح ہوگا۔

(۲) واقف نے موقوف علیہ کی تعیین فرمادی، البتہ لفظ تابید نہیں کہا فقط لفظ وقف کو ذکر کیا مثلا یوں کہا موقوفۃ علی زید تو بالاتفاق یہ وقف باطل ہوگا۔

(۳) تیسری اور مختلف فیہ صورت یہ ہے کہ واقف نے موقوف علیہ کی تعیین نہیں فرمائی اور صرف لفظ وقف کہا یا تعیین کے ساتھ صدقہ اور وقف دونوں کو جمع کردیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف صحیح ہو جائے گا پھر بعد میں وہ فقراء کے لیے وقف سمجھا جائے گا اور یہی معتمد قول ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

ویجعل آخره لجهة قربة لاتقطع هذا بیان شرائط الخاصة علی قول محمد لانه کالصدقة وجعله ابویوسف کالاعتاق واختلف الترجیح والاخذ بقول الثانی احوط واسهل وفی الدرر وصدرالشریعة وبه یفتی واقره المصنف . و فی هامشه قوله واختلف الترجیح مع التصریح فی کل منهما بأن الفتوی علیه ، لکن فی الفتح ان قول ابی یوسف اوجه عند المحققین .(الدرالمختار مع ردالمحتار ٣٨/٦۔٥٣٥زکریا،الدرالمنتقی ٧٣٤/١التراث)

اشیاء منقول کا وقف

امام صاحبؒ کے نزدیک اشیائے منقولہ کا وقف درست نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی کھیتی کی زمین اس کو جوتنے والے بیلوں اور کاشت کار غلاموں سمیت وقف کردیا تو درست ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گھوڑوں اور اسلحہ کا وقف مستقلاً بھی جائز ہے۔

ولایجوز وقف ماینقل ویحول ، وقال ابویوسف اذا وقف ضیعة ببقرها واکرتها وهم عبیده جاز ، وقال محمد یجوز حبس الکراع والسلاح ۔ (قدوری ٤٢٥ بیروت)

اسی طرح امام محمد فرماتے ہیں کہ وہ اشیائے منقولہ جن کو وقف کرنے کا لوگوں میں تعامل ہے ان کا وقف بھی جائز ہے، جیسے کلہاڑی، کدال قرآن اور کتابیں وغیرہ۔

ولایجوز وقف المنقول وقال ابویوسف اذا وقف ضیعة ببقرها واکرتها و هم عبیده ... وعن محمد جواز وقف مجری فیه التعامل کالفأس والقدوم والمنشار والقدور و الجنازة والمصاحف والکتب بخلاف مالا تعامل فیه . (الاختیار ۴۸/۳۱ بیروت)

خلاصہ یہ کہ اشیاء منقولہ کا وقف امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں ہے، البتہ صاحبینؒ نے کچھ چیزوں میں جائز قرار دیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے بیلوں اور کاشتکاروں کا وقف زمین کے تابع ہو بنا کر درست قرار دیا ہے۔ اسی طرح دیگر اشیاء غیر منقولہ کے تابع بنا کر منقول چیزوں کو وقف کرنا؛ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک درست ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان چیزوں کو وقف کرنا جن کے وقف کا تعامل ہو؛ درست ہے، چاہے وہ منقول اشیاء ہوں۔

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لانه تبع للارض فی تحصیل ماهو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا مالایثبت مقصوداً کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف ،وقال محمد یجوز حبس الکراع والسلاح معناه وقفه فی سبیل الله وابویوسف معه فیه علی ما قالوا وهو استحسان ، ووجه الاستحسان الاثار المشهورة فیه منها قوله علیه السلام ، واما خالد فقدحبس ادرعا وافراساله فی سبیل الله تعالی وطلحة حبس دروعه فی سبیل الله تعالی ویروی واکراعه والکراع الخیل ویدخل فی حکمه الابل لان العرب یجاهدون علیها و کذا السلاح یحمل علیها .وعن محمد انه یجوز وقف ما فیه تعاملٌ من المنقولات .... وعند أبی یوسف لایجوز لان القیاس إنما یترك بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیه ومحمد یقول القیاس قد یترك بالتعامل کم فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی هذه الاشیاء وعن نصیر بن یحی انه وقف کتبه الحاقا بالمصحف وهذاصحیح لان کل واحد یمسك الدین تعلیما وتعلماوقراءةً وأکثر فقهاء الامصار

علی قول محمد ۔ هداية ۶۱۸/۲ مکتبه بلال

بیل اور کاشتکار غلام کے وقف کے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل قیاس ہے کہ جس طرح زمین کی بیع میں حقِ شرب داخل ہوجاتا ہے اسی طرح زمین کے وقف میں اس کی عمارت بھی داخل ہوجاتی ہے اسی طرح زمین کے وقف کے تابع ہوکر بیل وغیرہ بھی وقف درست ہوگا حالاں کہ ان چیزوں کی مستقلاً بیع اور وقف درست نہیں ہے، لیکن تابع بنا کر درست ہے اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز کی بیع اور وقف مستقلا درست نہ ہو، لیکن کسی چیز کے تابع ہوکر درست ہوجائے۔ شریعت میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں، اسلحہ اور گھوڑے وغیرہ کے وقف کے مسئلہ میں صاحبین کا قول استحسان پر مبنی ہے اور اس کی وجہ اس بارے میں منقول مشہور آثار میں جن سے اسلحہ اور گھوڑے وغیرہ کے وقف جواز معلوم ہوتا ہے نیز صاحب ہدایہ نے اس کے ساتھ اونٹ کو بھی داخل کیا ہے کہ اس کا وقف بھی درست ہے اس لیے کہ عرب لوگ اس سے بھی وہی کام لیتے ہیں جو گھوڑوں سے لیتے ہیں۔

اسی طرح جن چیزوں کو وقف کرنے کا لوگوں میں رواج ہو ان کا وقف بھی تعامل کی وجہ سے درست ہوگا جیسے فقہاء نے عقد استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اور نصیر بن یحی سے منقول ہے انہوں نے اپنی کتابیں بھی قرآن مجید پر قیاس کرکے وقف کی تھیں اور یہ صحیح بھی ہے اس لیے کہ مصحف اور دینی کتابیں پڑھنے پڑھانے، قراءت وتلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہیں اور اکثر فقہاء کرام امام محمدؒ کے قول پر ہی عمل کرتے ہیں۔

تخریج حدیث: وہ آثار جن سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے علامہ زیلعی نے اس کی تخریج فرمائی ہے۔

الحدیث : قال علیه السلام و اما خالد فقد حبس ادرعا فی سبیل الله ۔

قلت اخرجه البخاری و مسلم فی الزکاة عن أبی الزناد عن الاعرج عن أبی هریرة قوله و طلحة حبس دروعه فی سبیل الله و یروی اکراعه، قلت: غریب جدا۔ نصب الرایه ۳۶/۳۔۷۳۸ مکتبه دارالایمان سهارنفور

یعنی پہلی حدیث متفق علیہ ہے اور دوسری ضعیف ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں

ولـو وقف الـعـقار ببقره واكرته بفتحتين عبيده الحراثون صح استحسانا تبعا للعقاروفی هامشه :قوله صح استحسانا : فانه قديثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب فی البيع والبناء فی الوقف ، وهذا قول ابی يوسف و محمد معه .. وكماصح ايضاوقف كل منقول قصدا فيه تعامل للناس كفأس و قدوم.

وفـی هامشه اما تبعا للعقارفهو جائز بلاخلا ف عندهما كمامر لاخلاف فی صحة وقف السـلاح والـكـراع : ای الـخيل للآثار المشهورة والخلاف فيما سوى ذلك،فعند ابـی يـوسف :لايـجـوز ، وعند محمد :يجوز مافيه تعامل من المنقولات ، واختاره اكثر فـقهـاء الامصار كمافی الهدايةوهوالصحيح كما فی الاسعاف وهو قول اكثر المشايخ كـمـا فـی الـظهيـرية لان الـقيـاس قـد يتـرك بـالتـامـل ، ردالمحتـار مع الدرالمختـار ٥٥٢_٥٥/٦زكريا

وصـح وقف الـعـقـار وكذا المنقول المتعارف وقفه عند محمد كالفأس و المرور .... وابويوسف معه فی وقف السلاح والكراع كالخيل والابل فی سبيل الله تعالى وبه يفتی _ ملتقى الابحر ٤٠١/١ بيروت

علامہ آفندی فرماتے ہیں

وصح وقف العقار للنصوص والآثار وكذا صح وقف المنقول المتعارف وقفه عند مـحـمد كماصح وقف المنقول مقصودا اذا تعامل الناس وقفه كالفأس و المرووالقدوم والـمـنشـار والـجـنـازة(بالكسرالسرير) وثيابها التی تصنع من قطعة ستر الكعبة ونحوها يستـربهـا الـميـت على الجنازة والقدور و المراجل و المصاحف و الكتب. وابويوسف مـعـه ای مـع مـحـمد فی وقف السلاح والكراع والخيل والابل فی سبيل الله وماسوى الكراع والسلاح لايجوز وقفه عند ابی يوسف لان القياس انمايترك بالنص، والنص ورد فيهـمـا فيـقتصر عليه وبه ای بقول محمد: يفتی لوجود التعامل فی هذه الاشياء واختاره اكثـر فـقهـاء الامـصـار وهـو الـصـحيـح كـمـافـی الاسعاف ،وهو قول عامة المشايخ وكـذايـصـح عـنـد ابـی يـوسف وقـفه ای وقف المنقول تبعا كمن وقف ضيعته ببقرها

واکرتھا وھم أی الأکرۃ عبیدہ أی عبید الواقف و سائر الآت الحراثۃ والقیاس ان لا یجوز لان التابید من شرطہ وجہ الاستحسان أنھا تبع للارض فی تحصیل ماھو المقصود . مجمع الانھر ۵۷۸/۲ تا ۵۸۱ کوئٹہ ،

موقوفہ اشیاء کو بیچنا

اور جب وقف صحیح ہوگیا تو اس کو بیچنا اور دوبارہ اس کا مالک بننا درست نہ ہوگا، الا یہ کہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق شئ موقوف مشاع ہو اور ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرتا ہو تو اس کو تقسیم کرنا صحیح ہوگا۔

واذا صح الوقف لم یجز بیعہ ولاتملیکہ إلا ان یکون مشاعا عند أبی یوسف فیطلب الشریك القسمة فتصح مقاسمتہ . (قدوری ۴۲۶ بشری)

توضیح: دراصل یہ مسئلہ امام ابو یوسف کے قول پر متفرع ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک مشاع کا وقف درست ہے لہٰذا تقسیم بھی درست ہوگی۔ لیکن چوں کہ احناف کا مفتی بہ قول شئ مشاع کے وقف کے عدم جواز کا ہے اس لیے تقسیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وقف کے منافع واقف کا اپنے لیے خاص کرنا

مسئلہ: اگر واقف نے وقف کے منافع اور پیداوار خود اپنے لیے بھی مقرر کئے یا وقف کی ولایت اپنے لیے مخصوص رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جائز ہے، امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

واذاجعل الواقف غلة الوقف لنفسہ ، او جعل الولایة إلیہ جاز عند أبی یوسف وقال محمد : لایجوز . (قدوری ۴۲۶ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی یوسف ماروی ان النبی علیہ السلام کان یأکل من صدقتہ والمراد منھا صدقة الموقوفة ولایحل الاکل منھا الابالشرط فدل علی صحتہ ،

ولان الوقف ازالة الملك الی اللہ تعالی علی وجہ القربة علی مابیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالی لنفسہ لا ان یجعل ملك نفسہ

لنفسه و هذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایة او جعل ارضه مقبرة و شرط ان ینزله او یشرب منه او ید فن فیه و لان مقصوده القربة و فی التصرف الی نفسه صدقة .

واما فصل الولایة فقد نص فیه علی قول ابی یوسف وهو قول هلال ایضا و هو ظاهر المذهب ، وذکر هلال فی وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الولایة لنفسه کانت له وان لم یشرط لم تکن له ولایة قال مشائخنا الاشبه أن یکون هذا قول محمد لأن من أصله أن التسلیم إلی القیّم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم یبق له ولایة فیه ، ولنا ان المتولی انما یستفید الولایة من جهته بشرطه فیستحیل ان لایکون له الولایة وغیره یستفید الولایة منه ولانه اقرب الناس الی هذا الوقف فیکون اولی لولایته کمن اتخذ مسجدا یکون اولی بعمارته ونصب المؤذ ن فیه و کمن اعتق عبدا کان الولاء له لانه اقرب الناس الیه۔هدایة ۶۲۰/۲۔۶۲۱مکتبه بلال

تخریج حدیث : قال الزیلعیؒ الحدیث :روی ان النبی ﷺ کان یأکل من صدقة ، قال المصنف والمراد وقفه ،

قلت غریب ایضا وفی مصنف ابن ابی شیبة فی باب الاحادیث التی اعترض بها علی ابی حنیفة .... قال فی صدقة النبی ﷺ یأکل منها اهلها بالمعروف غیر المنکر ۔ نصب الرایة ۷۳۹/۳مکتبه دارالایمان سها رن فور

خلاصہ یہ کہ مسئلہ دو اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) ایک واقف کا شیئ موقوف سے خود منتفع ہونے کی شرط لگانا۔

(۲) واقف کا خود شیئ موقوف کا متولی بننے کی شرط لگانا۔

صاحب ہدایہ نے دونوں اجزاء کی الگ الگ دلیلیں بیان کی ہیں، پہلے جزء کی دلیل یہ ہے کہ خود واقف کی شیئ موقوف سے منتفع ہونے کی شرط لگانا صحیح ہے، ایک تو حدیث ہے کہ آپ ﷺ اپنے وقف میں سے کھاتے تھے، لیکن اس حدیث کے بارے میں صاحب نصب الرایہ فرماتے ہیں کہ یہ غریب ہے اور مصنف ابن شیبہ میں ایک صحیح حدیث ہے وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے صدقہ (وقف) میں سے آپ کے اہل وعیال عام دستور کے مطابق کھاتے تھے۔

بہر کیف روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے مال موقوف میں سے کھایا ہے تو لامحالہ پہلے یہ ماننا پڑے گا کہ آپ ﷺ نے اس میں سے کھانے کی شرط بھی لگائی ہوگی، کیوں کہ بلاشرط وقف میں سے کھانا بالا جماع حرام ہے، لہٰذا اس روایت سے صحت شرط کا ثبوت بھی ہوگیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ وقف کے معنی ہے: کسی سے اپنی ملکیت زائل کر کے عبادت کی نیت سے اللہ کی ملک میں دینا۔ پس واقف نے وقف کی آمدنی میں سے کچھ یا کل کو اپنے لیے خاص کرلیا تو اس میں کیا حرج ہے؟ اس لیے کہ وہ تو اللہ کی ملک میں چلی گئی تھی اور اللہ کی مملوک کو اپنے لیے شرط کر لینا جائز ہے، اپنی ملک کو اپنے ہی واسطے مخصوص کرنا نہیں پایا گیا، جیسے کسی نے سرائے یا سبیل بنائی یا کسی زمین کو قبرستان بنایا اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود سرائے میں ٹھہرے گا، سبیل سے سیراب ہوگا اور قبرستان میں اپنے مردے بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوگا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ واقف کا اصل مقصد اس وقف سے تقرب الی اللہ ہے اور یہ بات اپنی ذات پر خرچ کرنے میں بھی پائی جاتی ہے جیسا کہ احادیث میں وارد ہے کہ اپنی ذات پر خرچ کرنا بھی صدقہ ہے۔

دوسرے جزء کی دلیل علامہ ہلال الرائی کے واسطے سے ذکر کی ہے کہ واقف دوسرے کو متولی بنائے تو یہ بھی درست ہے تو جب واقف ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ دوسرے کو ولایت حاصل ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ خود تو اسے ولایت حاصل نہ ہو پھر بھی دوسرا شخص اس سے ولایت حاصل کرلے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ واقف کو دیگر لوگوں کے مقابلے میں شیئ موقوف سے زیادہ تعلق اور ہمدردی ہے، اس لیے اسی کی ولایت زیادہ بہتر ہوگی، جیسے مسجد بنانے والا کہ اس کے دیگر کاموں کا بھی وہی زیادہ حق دار ہوتا ہے اور جیسے غلام آزاد کرنے والے کو ہی اس کا ولاء ملتا ہے، اس لیے کہ اسی کو غلام سے سب سے زیادہ تعلق اور قرب ہوتا ہے۔

شامی میں ہے:

وجاز جعل غلة الوقف او الولاية لنفسه عند الثانی وعليه الفتوی ،قوله عليه الفتوی

کذا قاله الصدر الشهيد وهو مختار اصحاب المتون ورجحه فی الفتح ، واختارمشایخ بلخ وفی البحر عن الحاوی انه المختار للفتوی ترغيبا للناس فی الوقف وتكثيرا للخير. ردالمحتار مع الدرالمختار ٥٨٣/٦ زكريا

علامہ نجیم فرماتے ہیں:

قوله وان جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه صح: ای لو شرط عند الايقاف ذلك اعتبر شرطه ، اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف و لایجوز علی قياس قول محمد من اشتراط التسليم الى المتولى عنده .... قال الصدر الشيهد : والفتوى على قول ابی یوسف ونحن ایضا نفتی بقوله ترغيبا للناس فی الوقف واختاره مشايخ بلخ وكذا ظاهرالهداية حيث أخر وجهه ولم يدفعه ... وفی الحاوی القدسی : المختار للفتوی قول ابی یوسف ترغيبا للناس فی الوقف وتكثيرا للخير ....

واما الثانية اعنی اشتراط الولاية للواقف فالمذكور قول ابی یوسف وهو قول هلال وهو الظاهر المذهب ۔ البحرالرائق ٦٩/٥ ـ ٣٦٨ زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وكذاجعل الولاية لنفسه يصح عند ابی یوسف وهو ظاهر المذهب ۔

(ہندیہ ۳۵۲/۲ کوئٹہ)

فی الذخيرة اذا وقف ارضا اوشيئا آخروشرط الكل لنفسه او شرط البعض لنفسه مادام حيا وبعده للفقراء قال ابویوسفؒ الوقف صحيح ومشايخ بلخ أخذوا بقول أبی یوسف وعليه الفتوى ترغيبا للناس فی الوقف وهكذا فی الصغری والنصاب كذافی المضمرات ۔ هندية ٣٩٧/٢ ـ ٣٩٨ كوئته

مسجد کا وقف کب درست ہوگا

اگر کسی نے مسجد بنائی تو وہ اسی کی ملکیت میں رہے گی، حتی کہ اس کو اپنی ملکیت سے نکال کر علیحدہ کردے اور تمام لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دے، اس کے بعد اگر ایک شخص نے بھی اس میں نماز پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسجد بنانے کے بعد اس کے صرف یہ اعلان کر دینے سے کہ

میں نے اس کو مسجد بنا دیا ہے اس پر سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔

واذابنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه و یأذن للناس بالصلاة فیه فاذا صلی فیه واحد زال ملکه عند ابی حنیفةؒ ۔وقال ابویوسفؒ یزول ملکه عنه بقوله: جعلته مسجدا ۔ (قدوری ۴۲۷ بشری ، الاختیار ۵۰/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

واذا بنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه و یأذن للناس بالصلوة فیه ..... وقال ابویوسف یزول ملکه بقوله جعلته مسجدا لان التسلیم عنده لیس بشرط لأنه اسقاط لملك العبد فیصیر خالصا لله تعالی بسقوط حق العبد و صار کالاعتاق. (هدایة ۶۲۲/۲ مکتبه بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو وقف کرنا اس چیز پر سے اپنی ملکیت ختم کر کے باری تعالی کی ملکیت میں دینا ہے اور اسے اسقاطِ ملک کہتے ہیں، اس لیے تسلیم وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی، محض قول سے ہی ہو جاتا ہے، جیسے کہ اعتاق میں بولتے ہی غلام آزاد ہو جاتا ہے، کسی اور عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ کہ اکثر مشائخ اور اصحاب متون نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ فعل کی طرح قول سے بھی مسجد وقف شمار ہو گی اور مفتی بہ قول کے مطابق قول کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

ولقائل ان یقول : اذا قال جعلته مسجدا فالعر ف قاض و ماض بزواله عن ملکه ایضا غیر متوقف علی القضا ء وهذا هو الذی ینبغی ان لایتردد فیه قلت یلزم علی هذا ان یکتفی فیه بالقول عنده وهو خلاف صریح کلامهم وفی الدر المنتقی وقدم فی التنویر والدرروالوقایة وغیرها قو ل ابی یوسف وعلمت ارجحیته فی الوقف والقضاء ۔ شامی ۵۴۶/۶ زکریا طحاوی علی الدر ۵۳۶/۲ مکتبة الاتحاد دیوبند ،الدرالمنتقی ۵۹۵/۲ کوئٹہ۔

قوله اما لوتمت المسجدیة : أی بالقول علی المفتی به او بالصلاة فیه علی قولهما ۔ شامی ۵۴۸/۶ زکریا

واذاکان الملك یزول عندهما یزول بالقول عندابی یوسف، وفی هامشه : اختلف

الترجیح ،فقال عامة المشائخ : والفتوی علی قول محمد و کثیر من المشایخ اخذ وابقول ابی یوسف ،وقالوا : علیه الفتوی وقال الحصکفی والاخذ بقول الثانی احوط واسهل وفی الدر عن صدرالشریعة وبه یفتی واقره المصنف وصححه ابن الهمام وافاد ایضا : هو الصحیح عندالمحققین ۔ مختارات النواز ل ۲۰٤/۳ ایفاپبلیکیشنز نئی دهلی

سبیل یا سرائے کا وقف کب پورا ہوگا

کسی نے مسلمانوں کے لیے سبیل ،سرائے یا چھاؤنی بنوائی یا اپنی زمین قبرستان کے لیے وقف کردی تو امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک حاکم اس کا حکم نہ دے واقف کی ملکیت ان چیزوں پر سے ختم نہ ہوگی ۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قولا وقف کرتے ہی ملکیت ختم ہوجائے گی ۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب لوگ سبیل سے پانی پی لے یا سرائے میں ٹھہر جائے اور قبرستان میں مردے دفن کردے تو واقف کی ملکیت ان پر سے ختم ہوگی ۔

ومن بنی سقایة للمسلمین او خانا یسکنه بنوا السبیل ،او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم یزل ملکه عن ذلك عند ابی حنیفةؒ حتی یحکم به حاکم و قال ابو یوسفؒ یزول ملکه بالقول وقال محمد :اذا استقی الناس من السقایة و سکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرة زال الملك . (قدوری ٤٢٧ بشری ، الاختیار ۵۱/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے،فتاوی ہندیہ میں ہے:

واذا کان الملك یزول عندهما یزول بالقول عند ابی یوسفؒ وهو قول الائمة الثلاثة وهو قول أكثر أهل العلم و علی هذا مشایخ بلخ ،وفی المنیة وعلیه الفتوی کذافی فتح القدیر وعلیه الفتوی کذا السراج الوهاج ۔ (هندیه ٤١٧/٢ بیروت ۔ ٤٦٥/٢ کوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ومن بنی سقایة او خانا او رباطااومقبرة لم یزل ملکه عنه حتی یحکم به حاکم : یعنی عند ابی حنیفة .... وعند ابی یوسفؒ یزول ملکه بالقول کما هواصله اذ التسلیم عنده لیس بشرط والوقف لازم وفی فتاوی قاضی خان :ونأخذ فی ذلك بقول

ابی یوسفؒ .(البحرالرائق ٥/ ٢٥ ـ ٢٤ ٤ زکریا)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قوله ويزول ملكه بمجرد القول عند ابی يوسفؒ وعند محمد لا، ما لم يسلمه الى ولی؛ وبقول ابی يوسف يفتى للعرف كما فی المنح عن البحر عن الصدر الشهيد ونقل ابن الكمال وغيره عن التتمة والعون ان الفتوى على قولهما ... قوله الابالحكم .... وعند ابی يوسفؒ يزول بمجرد القول وعند محمد اذا سلمه الى متول وقد علم مما مر ان قول ابی يوسفؒ المرجح .(الدر المنتقى ٢/ ٥٧٠ كوئٹه)

کتاب الغصب

شئ مغصوب منقطع ھو جائے تو ضمان کا معیار

اگر کسی کے پاس شیئ مغصوب ہلاک ہوگئی اور وہ مثلی ہوتو غاصب پر اس کا مثل لازم ہوگا۔اور اگر مثلی نہ ہو جیسے جانور وغیرہ تو اس پر اس کے غصب کے دن کی قیمت لازم ہوگی۔اور اگر اس میں نقص پیدا ہو گیا تو نقصان کا ضمان اس پر آئے گا،اور اگر مثلی شیئ منقطع ہوگئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک غاصب پر فیصلہ کے دن کی قیمت لازم ہوگی،امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن کی قیمت لازم ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک انقطاع کے دن کی قیمت لازم ہوگی۔

ومن غصب شيئا فعليه رده فی مكان غصبه ، فان هلك وهومثلی فعليه مثله وان لم يكن مثلا فعليه قيمة يوم غصبه وان نقص ضمن النقصان واما المثلی اذا انقطع نجب قيمته يوم القضاء عبدابی حنيفةؒ ، وقال ابويوسفؒ يوم الغصب وقال محمد يوم الانقطاع ـ (الاختيار ٣/ ٦٨ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے،علامہ شامی فرماتے ہیں:

فقيمته يوم الخصومة ای وقت القضاء ،وعند ابی يوسف يوم الغصب ، وعند محمد يوم الانقطاع ورجحا قهستانی ـ

قوله ورجحا ا ی قول ابی يوسف وقول محمد ،وكان الاولى ان يقول ايضا ،ای كما رجح قول الامام ضمنا لمشی المتون عليه صريحا، قال القهستانی وهو الاصح

کما فی الخزانة وهو الصحیح کما فی التحفة ، وعند ابی یوسف یوم الغصب ، وهو اعدل الاقوال کما قال المصنف، وهو المختار علی ماقال صاحب النهایة وعند محمد یوم الانقطاع ، وعلیه الفتوی کمافی ذخیرة الفتاوی ،وبه افتی کثیر من المشایخ ۔ شامی ۲٦۷/۹ زکریا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

فان لم یقدر علی مثله بالانقطاع عن ایدی الناس فعلیه قیمته یوم الخصومة عند ابی حنیفةؒ وقال ابویوسفؒ یوم الغصب وقال محمدؒ یوم الانقطاع کذا فی الکافی .... وکثیر من المشایخ کانوا یفتون بقول محمدؒ وبه کان یفتی الصدرالکبیر برهان الائمة والصدرالشهید حسام الدین ۔ (هندیة ۱۱۹/۵ کوئٹه)

قوله : وعند محمد یوم الانقطاع ... وبه افتی کثیر من المشائخ کما فی القهستانی وفی المنتقی وعلیه الفتوی ۔ مجمع الانهر مع الدر۷۹/٤ کوئٹه

وفی هامش مختارات النوازل :وقول أبی یوسف أعدل الاقوال ،وبه افتی بعض مشایخنا وهو المختار والفتوی علی قول محمد کمافی ذخیرة الفتاوی وبه افتی کثیر من المشائخ ۔ مختارات النوازل مع هامشه ۱۰٤/۳ ایفاپبلیکیشنز نئی دهلی .

زمین کا غصب اور اس کا حکم

اگر کسی نے زمین غصب کرلی اور وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو شیخینؒ کے نزدیک غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

اور اگر غاصب کے فعل اور اس کے عمل سے نقص پیدا ہوا ہو تو تمام کے نزدیک ضمان آئے گا۔

وإذا غصب عقارا فهلك فی یده : لم یضمنه عند أبی حنیفةؒ وأبی یوسفؒ، وقال محمدؒ یضمنه ، وما نقص منه بفعله وسکناه ضمنه فی قولهم جمیعا، (قدوری ٤۲۸ بشری)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کے قول پر فتوی ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

لهما ان الغصب اثبات الید بازالة ید المالك بفعل فی العین وهذا لا یتصور فی العقار لان ید المالك لاتزول الاباخراجه عنها ، وهو فعل فیه لافی العقار کما اذا بعّد

المالك عن المواشی ـ هداية ۳۷٤/۳ مکتبہ بلال

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غصب کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ شیئ مغصوب میں کسی فعل کے ذریعہ مالک کے قبضہ کو زائل کر کے اپنا قبضہ ثابت کرے اور یہ زمین میں غیر متصور ہے اس لیے کہ مالک کے قبضہ کے ازالہ کی صورت یہی ہے کہ اس کو زمین سے نکال دیا جائے اور ظاہر ہے کہ نکالنا صرف مالک میں تصرف ہے نہ کہ شیئ مغصوب یعنی عقار میں۔ یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے مویشیوں کے ریوڑ سے مالک کو دور کر دے کہ اس صورت میں اگر ریوڑ تلف ہو جائے تو یہ غصب شمار کر کے ضمان لازم نہیں کیا جاتا۔

خلاصہ یہ کہ عقار میں غصب کا تحقق نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ہلاکت کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں آئے گا۔

علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں

قال رحمة الله : فان غصب عقارا وهلك فی يده لم يضمنه : وهذا عند الامام وابی يوسف ـ وقال محمد وزفر والشافعی يضمنه وهو قول ابی يوسف اولا ، وفی العينی: ويفتی بقول محمد فی عقار الوقف .... ولنا ان الغاصب تصرف فی المغصوب باثبات يده وازالة يد المالك ولايكون ذلك الابالنقل و العقار لايمكن نقله واقضی مايكون فيهاإخراج المالك منه وذلك تصرف فی المالك لافی العقار فلايوجب الضمان.... وفی البزازية والصحيح قول ابی حنيفة وابی يوسف ـ البحرالرائق ۲۰۲/۹ ـ ۲۰۱ زکریا

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

فلوغصب عقارا فهلك او نقص فی يده بآفة سماوية كغلبه السيل ، وانهدام الدار لايضمن لانه صار غاصبا لمنفعة العقار ، والمنافع ليست بمال ، ولانه تصرف فی الملك بالتبعية عنه لا فی المحل كما لوبعد المالك عن مواشيه حتی تلفت لم يضمن خلافا لمحمد وبقوله قالت الائمة الثلاثة وبه يفتی فی الوقف ، وبقولهما فی غيرالوقف وعقار اليتيم كالوقف كما فی المنح وغيرها ـ الدرالمنتقی ۸۱/٤ کوئٹہ

فتاوی ہندیہ میں ہے:

اما اذا کان المغصوب غیر منقول کالدور والعقار والحوانیت فانهدم بآفة سماویة او جاء مسیل فذهب بالبناء والاشجار اوغلب السیل علی الارض فنقصت وعطبت تحت الماء فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة وابی یوسف کذا فی شرح الطحاوی وهو الصحیح هکذا فی جواهر الاخلاطی. هندیة: ۱۲۰/۵ کوئٹہ)

خلاصہ یہ کہ غاصب کے پاس زمین کے ہلاک ہونے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) آفت ساویہ سے ہلاک ہوئی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک غاصب ضامن نہیں ہوگا؛ امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

(۲) اور اگر زمین کسی شخص سے ہلاک ہوئی تو شیخینؒ کے نزدیک ضمان ہلاک کرنے والے پر آئے گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا؛ وہ چاہے تو غاصب کو ضامن ٹھہرائے یا پھر متلف کو۔

(۳) اور اگر اس کی ہلاکت غاصب کے فعل اور اس کے ٹھہرنے سے ہوئی ہے تو بالاجماع ضمان غاصب پر ہی آئے گا۔

تیسری صورت تو متفق علیہ ہے، البتہ پہلی دونوں صورتوں میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے۔ البحر الرائق ۲۰۲/۹ زکریا، ہندیہ ۱۲۰/۵ کوئٹہ

نوٹ: یاد رہے کہ مذکورہ مسئلہ میں عقار سے مراد غیر وقف شدہ عقار ہے، کیوں کہ وقف شدہ زمین میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ غاصب ضامن ہوگا۔

والغصب انما یتحقق فیما ینقل؛ فلواخذ عقارا وهلك فی یده بآفة سماویة کغلبة سیل لم یضمن خلافاً لمحمد وبقوله قالت الثلاثة وبه یفتی فی الوقف ذکره العینی وذکر ظهیرالدین فی فتاویه الفتوی فی غصب العقار والدور الموقوفة بالضمان .(رد المحتار : ۹-۲۷۲)

مغصوبہ زمین میں کاشت اور زمین کانقصان

اگر مغصوبہ زمین میں غاصب کی کاشت سے نقصان ہوا تو وہ مالک کے لیے نقصان کا ضامن ہوگا، چناں چہ وہ اپنا رأس المال لے لے گا اور زیادتی کا صدقہ کردے گا اور یہی حکم اس وقت ہے

جب مودع اور مستعیر ودیعت اور اعادہ پر دی ہوئی چیز میں تصرف کرے اور نفع ہو، تو طرفینؒ کے نزدیک زیادتی کو صدقہ کردے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے بقول زیادتی غاصب کے لیے حلال ہوگی۔

فان نقص بالزراعة یضمن النقصان ویأخذ راس ماله ویتصدق بالفضل و کذا المودع والمستعیر ، وإذا تصرفا وربحا تصدقا بالفضل ۔ وقال ابو یوسف یطیب له الفضل ۔ الاختیار ۷۰/۳ بیروت

توضیح المسئلہ : دراصل یہاں مسئلہ یہ ہے کہ غاصب کو شیئ مغصوب میں تصرف کرنے سے کچھ نفع ہوا تو وہ اس کے لیے حلال ہوگا یا نہیں؛ تو اس میں طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، طرفینؒ کے نزدیک نفع حلال نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اس کے حلال ہونے کے قائل ہیں؛ لیکن بقول علامہ عینی کے امام ابو یوسفؒ پہلے اس کے قائل تھے بعد میں انہوں نے طرفینؒ کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا۔ فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے یہی بات لکھی ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

وعنده : ای وعند ابی یوسف لایتصدق بالغلة لانه یطیب له وهذا قوله الاول ۔ وقوله الآخر مثل قولهما، هکذا ذکر الفقیه ابو اللیثؒ ،(البنایة ۱۹۸/۱۱ کتب خانه نعیمیه دیوبند)

خلاصہ یہ کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور فتوی اسی پر ہے کہ مال مغصوب سے حاصل شدہ منافع سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے، بلکہ استحساناً اسے صدقہ کردیا جائے گا، اور اس کی دلیل 'شاۃ مصلیۃ' والی حدیث ہے کہ آپ ﷺ ایک انصاری صحابی کے مہمان تھے، انہوں نے اپنے پڑوسی کی بکری اس کے مالک کی اجازت کے بغیر پکا کر آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کردی تھی جو آپ ﷺ سے چبائی نہیں گئی پھر آپ ﷺ نے اسے قیدیوں کے کھلانے کا حکم دیا تھا، چناں چہ معلوم ہوا کہ شیئ مغصوب سے انتفاع درست نہیں ہے اور جب انتفاع درست نہیں ہے تو اس سے حاصل ہونے والی چیز بھی حلال نہ ہوگی۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

ولكن فی رأی أبی حنیفة ومحمد لایحل للغاصب الانتفاع بالمغصوب بان یأكله

بنفسه او یطعمه غیره قبل اداء الضمان او اذاحصل فیه فضل (ای نماء وزیادة یتصدق بالفضل استحسانا) وعلیه ان غلة المغصوب المستفاد من ارکاب سیارة مثلا لا تطیب له لان النبی ﷺ لم یبح الانتفاع بالمغصوب قبل إرضاء المالك روی ابو حنیفة بسنده عن ابی موسی ان النبی ﷺ کان فی ضیافة قوم من الانصار الخ ... فقد حرم علیهم الانتفاع بها مع حاجتهم ولو کانت حلالا لاطلق لهم اباحة الانتفاع بها ۔ (الفقه الاسلامی وادلته ۵/۵۸۸)

تخریج حدیث : الحدیث رواه محمد بن الحسن فی کتاب الآثار ،وابو داؤد واحمد فی مسنده والدارقطنی فی سننة من حدیث عاصم بن کلیب عن ابیه عن رجل من الانصاری ، نصب الرایه ٤/١٦٨

شامی میں ہے:

قوله تصرف : اصله ان الغلة للغاصب عدنا ،لان المنافع لاتقوم الابالعقد و العاقد هو الغاصب فهو الذی جعل منافع العبد مالا بعقده کان هو اولی ببدلها ،و یؤمر ان یتصدق بها لاستفادتها ببدل خبیث وهو التصرف فی مال الغیر ۔ شامی ٢٧٦/٩ زکریا

البتہ اس سے ایک صورت مستثنی ہے وہ یہ کہ غاصب کے پاس شیئ مغصوب ہلاک ہوجائے اور وہ فقیر ہو اس کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو وہ شیئ مغصوب سے حاصل ہونے والی اجرت یا نفع کو اس کے ضمان کی ادائیگی میں استعمال کرسکتا ہے۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو اس سے اپنا ضمان ادا نہیں کرسکتا بلکہ پورا نفع اور اجرت صدقہ کردے گا۔ شامی میں ہے:

تصدق بما بقی من الغلة والاجرة خلافا لابی یوسف کذا فی الملتقی لکن نقل المصحف عن البزازیة ان الغنی یتصدق بکل الغلة فی الصحیح ۔

قوله بمابقی : أخرج به عبارة المتن کالکنز عن ظاهرها لما قال الزیلعی : کان ینبغی ان یتصدق بما زاد علی ما ضمن عندهما لا بالغلة کلها ۔ وهو وان کان ذکره بحثا لکن جزم به فی متن الملتقی ۔فالظاهر انه منقول والملتقی من المتون المعتبرة هذا وقال الزیلعی : ولو هلك فی یده بعدما استغله له ان یستعین بالغلة فی اداء الضمان، لان الخبث کان لاجل المالك فلایظهر فی حقه ...

قوله لکن نقل المصنف : استدراك علی اطلاق قوله "وتصدق بمابقی " ای فانه

مقید بالفقیر لما فی البزازیة :الغاصب اذا آجر المغصوب فالاجرله فان تلف المغصوب من هذا العمل او تلف لا منه وضمنه الغاصب له الاستعانة بالاجر فی اداء الضمان فی الصحیح۔ شامی ۲۷٦/۹ زکریا

نوٹ : امام ابو یوسفؒ کے رجوع کی بات صرف علامہ عینی نے لکھی ہے،اس کے علاوہ اکثر محققین نے ان کا اختلاف ہی ذکر کیا ہے۔

بہر کیف یہ مسئلہ اس وقت تھا جب کہ مال مغصوب ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اور اگر مال مغصوب ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو جیسے درہم دنانیر روپیہ پیسہ وغیرہ تو اس کی پانچ صورتیں ہیں۔

(۱) چیز خریدتے وقت اشارۃ بھی دراہم مغصوبہ کی طرف کیا اور انہی سے ثمن بھی ادا کیا (۲) معاملہ سے پہلے ہی غاصب نے بائع کو دارہم دے دیے پھر بعد میں اسی سے خریداری کی (۳) اشارۃ تو ان دراہم کی طرف کیا لیکن ثمن کی ادائیگی اس کے علاوہ دراہم سے کی۔

(۴) اشارہ ان کے علاوہ کی طرف کیا؛لیکن ادائیگی دراہم مغصوبہ سے کی۔

(۵) مطلقاً معاملہ کیا اور اشارہ بھی نہیں کیا؛لیکن ثمن کی ادائیگی دراہم مغصوبہ سے کی۔

ان پانچوں صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں میں بالاتفاق نفع کا صدقہ واجب ہوگا اور مابقیہ تینوں صورتوں میں اختلاف ہے، امام کرخیؒ کے نزدیک نفع کا صدقہ واجب نہ ہوگا جب کہ دیگر حضرات کے نزدیک نفع حلال نہ ہوگا صدقہ واجب ہوگا۔

علماء نے دونوں قولوں کی تصحیح فرمائی ہے اور دونوں کو ہی اختیار کیا ہے؛ البتہ علامہ زیلعی کے بقول فی زماننا حرام کی کثرت ہونے کی وجہ سے امام کرخی کے قول پر فتوی دیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

وإن كان مما لا يتعين فعلى اربعة اوجه : فان اشارالیها و نقدها فكذلك يتصدق وان اشارالیها ونقد غيرها او اشار الى غيرها ونقدها واطلق ولم يشر و نقد ها؛ لايتصدق فی الصور الثلاث عندالكرخی، قیل وبه یفتی والمختار انه لایحل مطلقا ، كذافی الملتقی ـ

ولـو بـعـد الضما ن هو الصحيح كمافى فتاوى النوازل واختاربعضهم الفتوى على قول الكرخى فى زماننا لكثرة الحرام وهذا كله على قولهما و عند أبى يوسف لايتصدق بشئ منه كما لواختلف الجنس ذكره الزيلعى ۔

وفـى هامشه : قوله فعلى اربعة اوجه : زاد فى التاتارخانية عن المحيط خامسا ،وهو مـااذا دفـعهـا الـى البائع ثم اشترى وحكمه كالاول ، قوله فكذلك يتصدق: لان الاشارة اليه لاتفيد التعيين ، فيستوى وجودها وعدمها الا اذا تاكد بالنقد منها . قولهاو اطلق بان قـال اشتـريـت بـألف درهـم ونقد من دراهم الغصب او الوديعة عزمية .... وفى البزازية وقـول الـكـرخـى عـليـه الـفتـوى ،ولاتـعتبر النية فى الفتوى قوله قيل وبه يفتى : قاله فى الـذخيـرـة وغيرها كما فى القهستانى ومشى عليه فى الغرر ومختصرالوقاية والاصلاح ، ونقله فى اليعقوبية عن المحيط ، ومع هذا لم يرتضه الشارح فأتى بقيل لمافى الهداية.

قـال مشـايخنا لايطيب قبل ان يضمن وكذا بعد الضمان بكل حال ، وهو المختار لاطـلاق الجواب فى الجامعين والمضاربة :اى كتاب المضاربة من المبسوط وانى على الدرر ۔

قـولـه واختـار بـعضهم هذا من كلام الزيلعى المعزو أخر العبارة واتى به ، وان علم مما مر لاشعار هذا التعبير بعدم اعتماده نفيه تأييد لتعبير بقيل مخالفا لماجزم به المصنف ،ولكن لايخفى انما قولان مصححان. شامى ۲۷۶/۹ ۔ ۲۷۷ زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

واذا تصرف المغصوب وربح فهوعلى وجوه اماان يكون يتعين بالتعيين كالعروض اولايتـعيـن كـالـنقدين فان كان ممايتعين لايحل له التناول منه قبل ضمان القيمة وبعده يـحـل الافيـمـا زاد على قدرالقيمة وهو الربح فانه لايطيب له و يتصدق به وان كان مما لايتـعيـن فقد قال الكرخى انه على اربعة اوجه ..... قال مشائخنا لايطيب له بكل حال ان يتنـاول مـنـه قبـل ان يـضـمـنـه وبعد الضمان لايطيب الربح بكل حال وهو المختار والـجـواب فـى الـجـامـعين والمضاربة يدل على ذلك واختار بعضهم الفتوى على قول الـكـرخـى فـى زمـانـنـا لكثرة الحرام وهذا كله على قولهما وعند ابى يوسف لايتصرف بشيـئـى مـنـه وهـذاالاختـلاف بينهم فيما اذا صار بالتقلب من جنس ماضمن بان ضمن

دراھم مثلا وصار فی یدہ من بدل المضمون دراھم وان کان فی یدہ من بدلہ خلاف جنس ماضمن بأن ضمن دراھم وفی یدہ من بدلہ طعام او عروض لایجب علیہ التصرف بالاجماع کذافی التبیین ۔ فتاوی ھندیۃ ۱٤۱/٥ کوئٹہ

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

قال مشائخنا : بل لایطیب لکل حال ان یتناول من المشتری قبل ان یضمن وبعد الضمان لایطیب الربح بکل حال واطلاق الجواب ھاھنا والمضاربۃ والجامع الکبیر دلیل علی ھذا القول وھو المختار ،إلی ھنا لفظ فخرالاسلام فی شرح الجامع الصغیر ،وقال فی الذخیرۃ ،قال مشایخنا : الفتوی الیوم علی قول الکرخی :لکثرۃ الحرام دفعا للحرج عن الناس ،وعلی ھذا تقرر ای صدر االشھید وشمس الائمۃ السرخسی ۔ فتح القدیر ۳۳۷/۹ زکریا

ومثلہ فی مجمع الانھر ۸۳/٤ کوئٹہ ، والدرالمنتقی ۸۳/٤ کوئٹہ ،البحرالرائق ۲۰۷/۹ زکریا

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مال مغصوب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے، جیسے عروض وغیرہ

(۲) وہ جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جیسے نقدین وغیرہ۔

دونوں صورتوں میں اکثر محققین نے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک کسی بھی چیز کا تصدق ضروری نہیں ،اس کا استعمال ضمان کی ادائیگی کے بعد حلال ہوجائے گا ،صرف علامہ عینی نے فقیہ ابو اللیث کے حوالہ سے امام ابو یوسفؒ کا طرفینؒ کے قول کی جانب رجوع لکھا ہے

لہذا اگر اس مسئلہ کو اختلافی مانا جائے تو یہ اختلاف بھی اس صورت میں ہے جب کہ غاصب کو شیئ مغصوب سے جو نفع حاصل ہو وہ مال مغصوب کی جنس سے ہی ہو، مثلا غاصب نے مغصوبہ ہزار درہم کے عوض باندی خریدی اور اس کو بیچ کر بارہ سو کمائے ، اس صورت میں ہزار درہم تو مغصوب کا بدل ہوا اور دو سو درہم نفع تو نفع کا صدقہ لازم ہوگا لیکن اگر اس کے برعکس ہو یعنی غاصب کے قبضہ میں مال مغصوب سے خریدی ہوئی باندی ہی ہو اس کو بیچا نہ ہو تو تصدق لازم نہ ہوگا اس

لیے کہ نفع جنس کے متحد ہونے کی صورت میں ہی ظاہر ہوتا ہے۔

بہر کیف پہلی یعنی مما یتعین والی صورت میں ضمان کی ادائیگی سے پہلے مال مغصوب سے فائدہ اٹھانا درست نہ ہوگا اور ضمان کی ادائیگی کے بعد نفع سے فائدہ اٹھانا درست نہ ہوگا بل کہ اس کا صدقہ واجب ہوگا۔

اور مما لا یتعین والی صورت میں بقول امام کرخی کے چار صورتیں ہیں اور علامہ شامی نے بحوالہ محیط تاتارخانیہ سے پانچویں صورت بھی نقل کی ہے، ان میں دو صورتوں میں بالاتفاق صدقہ واجب ہے اور مابقیہ میں علامہ کرخی اور دیگر حضرات کا اختلاف ہے۔ علامہ شامی کے بقول علماء نے دونوں قول کی تصحیح کی ہے لیکن علامہ زیلعی علامہ ابن نجیم اور دیگر محققین علماء نے فی زماننا حرام کی کثرت ہونے کی وجہ سے لوگوں کو حرج سے بچانے کے لیے امام کرخی کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے۔

سونا چاندی غصب کر کے دراھم، دنانیر بنا لینا

اگر کسی نے سونے یا چاندی کی ڈلی غصب کی اور اس سے دراہم، دنانیر یا برتن بنائے تو امام صاحب کے نزدیک غاصب اس کا مالک نہیں بن جائے گا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غاصب ان کا مالک بن جائے گا اور اس پر ان کا مثل واجب ہوگا۔

ولو غصب تبرا فضربه دراهم او دنانير او آنية لم يملكه وقالا : يملكه الغاصب وعليه مثلها ، الاختيار ۷۱/۳ بيروت ، قدوری ۴۳۱ بشری

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان عين من كل وجه الاترى ان الاسم باق ومعناه الاصلى الثمنية وكونه موزونا وانه باق حتى يجرى فيه الربوا باعتباره وصلاحيته لرأس المال من احكام الصنعة دون العين وكذا الصنعة فيها غير متقومة مطلقا لانه لاقيمة لها عند المقابلة بجنسها ـ هداية ۳۷۸/۳ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عین مغصوب بعینہ باقی ہے، اس کا نام اسکی ثمنیت اور اس کا موزون ہونا سب کچھ باقی ہے اسی بناء پر اس میں ربوا بھی جاری ہوتا ہے، اسی طرح سونے اور

چاندی میں صنعت کسی حال میں بھی قیمتی نہیں ہوگی اس لیے کہ جب ان میں ہم جنس کا مقابلہ کیا جائے تو صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی دونوں کا برابر ہونا ضروری ہوتا ہے کمی زیادتی ربوا شمار کی جاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ عین مغصوب علی حالہ باقی ہے، لہٰذا غاصب پر اسی کو لوٹانا لازم ہوگا اور وہ اس کا مالک بھی شمار نہ ہوگا۔

شامی میں ہے:

وان ضرب الحجرين درهما وديناراً أو اناء لم يملكه وهو لما لكه مجانا خلافالهما ـقوله وهو لمالكه مجانا : فلايضمن للغاصب شيئا لاجل الصياغة لانه لم يوجد الامجرد العمل إلا إذا جعله من او صاف ملكه ... شامی ۲۸۱/۹ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں اور غنیمی لباب میں فرماتے ہیں:

قوله ومن غصب فضة او ذهبا فضربهادراهم او دنانير لم يزل ملك مالكها عنها عندابی حنيفة قال فی الهداية فيأخذ ها ولاشيئ للغاصب ،وقالا يملكها الغاصب وعليه مثلها ـ

واخر دليل الامام وضمنه جواب دليلهما ، واختارهاالمحبوبی والنسفی وابوالفضل الموصلی وصدرالشريعة۔ التصحيح والترجيح ۳۰۰ بيروت ـ / اللباب ۱۹۳/۲ مكتبه علمية بيروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے جو ان کے قول کے راجح ہونے کی ایک دلیل ہے۔

كتاب الوديعة

ودیعت کو خلط کردینا

اگر مودع نے ودیعت کے مال کو کسی دوسرے مال میں خلط کردیا اس طرح کہ امتیاز بھی نہیں کیا جاسکتا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک تفصیل ہے۔

فان خلطها بغيرها حتى لايتميز ضمنها عند أبی حنيفة، فعندهما الخ ـالاختيا ر

٣/٢٨ بیروت

صاحب بنایہ علامہ عینی نے خلط کی چار صورتیں لکھی ہیں:

(١) ایسے طریقے پر خلط کرے جس سے امتیاز ممکن ہو جیسے دراہم بیض کو دراہم سود کے ساتھ اسی طرح دراہم کو دنانیر کے ساتھ۔

(٢) اس طرح خلط کر دے کہ امتیاز متعذر رہو جائے جیسے گیہوں کو جو کے ساتھ خلط کر دیا۔

(٣) مائع چیز کو خلاف جنس کے ساتھ خلط کر دیا جیسے تل کے تیل کو زیتون کے تیل کے ساتھ خلط کر دینا۔

(٤) جنس کو جنس کے ساتھ ملا دینا جیسے گیہوں کو گیہوں کے ساتھ، اخروٹ کو اخروٹ کے ساتھ ملا دینا۔

ان چاروں صورتوں میں سے پہلی صورت میں بالاتفاق مودع ضامن نہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں تمیز ممکن ہے، مالک بغیر کسی مشقت کے اپنا حق وصول کر سکتا ہے، اور دوسری صورت میں اگر چہ تمیز ممکن ہے لیکن چوں کہ اس میں صاحب حق کو اپنا حق وصول کرنے میں مشقت اٹھانی پڑے گی، اس لیے بالاتفاق اس میں مودع ضامن ہوگا، تیسری صورت میں چوں کہ مائع کو دوسری مائع کے ساتھ خلط کر کے ہلاک کر دینا پایا گیا اس لیے اس میں بھی بالاتفاق ضامن ہوگا۔ اور چوتھی صورت مختلف فیہ ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک تفصیل ہے جو آگے آ رہی ہے۔

والخلط على اربعة اوجه : خلط بطريق المجاورة مع تيسير التمييز كخلط الدراهم البيض بالسود والدراهم بالدنانير والجوز باللوز ، فانه لايقطع حق المالك بلاخلاف ،فيمكن المالك من الوصول الى غير حقه بلاحرج وخلط بطريق المجاورة مع تعسر التمييز كخلط الحنطة مع الشيعر فذلك يقطع حق المالك ويوجب الضمان بلاخلاف ،لانه لايصل المالك الى حقه الابحرج ، والمتعذر كالمتعسر لان الحنطة لاتخلو عن حبات الشعير والشعير لايخلو عن حبات الحنطة فيتعذر التمييز حقيقة ۔ ويتعذر ايضا حكما بالقسمة لاختلاف الجنس فان القسمة عند اختلاف الجنس غير مشروع وخلط

الجنس مع خلاف الجنس ممازجة كخلط الحل بالحاء المهملة ....وكل مائع بغير جنسه فيضمن فيه بلاخلاف لانه استهلاك مطلقا ،

وخلط الجنس مع الجنس كخلط دهن اللوز مع دهن اللوز ...والحنطة بالحنطة ... فعندابى حنيفةؒ يضمن . ـ البناية ١١١/١٠ مكتبه نعيميه ديوبند

مختلف فیہ مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولـه انـه استهـلاك من كل وجه لانه فعل يتعذر معه الوصول الى عين حقه ولامعتبر بـالـقسـمة لانهـا من موجبات الشركة فلاتصلح موجبة لها ، ولو ابرأ الخالط لاسبيل له عـلـى الـمـخـلوط عند ابى حنيفة لان لاحق له الا فى الدين وقد سقط وعندهما بالابراء يسقط خيرة النقصان فيتعين الشركة فى المخلوط وخلط الحل بالزيت وكل مائع بغير جنسـه يوجب انقطاع حق المالك إلى الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاك صورة وكذا معنى لتعذر القسمة باعتبار اختلاف الجنس ومن هذا القبيل خلط الحنطة بالشعير فـى الـصـحيح لان احـدهما لايخلو عن حبات الآخر فتعذر التمييز و القسمة ولو خلط الـمـائـع بـجـنسـه فعـند ابى حنيفة ينقطع حق المالك الى الضمان لما ذكرنا وعند ابى يـوسفؒ يـجـعـل الاقـل تابعا للاكثر اعتبارا للغالب أجزاء وعند محمد شركه بكل حال لان الـجـنـس لايـغلب الجنس عنده على مامر فى الرضاع ونظيره خلط الدراهم بمثلها اذابة لانه يصير مائعا لاذابة ـ هداية ٢٧٧/٣ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک خلط ہرلحاظ سے ودیعت کا استہلاک سمجھا جاتا ہے صوری بھی اور معنوی بھی ۔صوری تو ظاہر ہے اور معنوی یعنی بٹوارہ کا ان کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ وہ شرکت کے احکام میں سے ہے یعنی شرکت کی بناء پر بٹوارہ کا حکم دیا جاتا ہے بٹوارہ کی وجہ سے شرکت کو ثابت نہیں کیا جاتا لہٰذا اس کے ذریعہ معنیٰ حق کی وصولیابی ممکن نہیں چناں چہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

پھر صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ بیان کیا ہے چوں کہ صاحبینؒ کے نزدیک معنوی طور پر عین حق کی وصولیابی کا بھی اعتبار ہوتا ہے لہٰذا جن صورتوں میں معنیً عین حق تک پہنچنا ممکن ہوگا وہ اس میں بٹوارہ کے قائل ہوں گے اور جن میں ممکن نہیں ہوگا اس

میں امام صاحبؒ کی طرح حق مالک کا انقطاع مان کر صرف ضمان کے قائل ہوں گے جیسے سیال چیز کو کسی خلاف جنس رقیق چیز کے ساتھ ملا دینا مثلا زیتون کے تیل کو تل کے تیل کے ساتھ ملانا اسی طرح گیہوں کو جو کے ساتھ ملا دینا بھی اسی کے قبیل سے ہے کہ ان میں عین ودیعت کو صورۃ اور معنی دونوں طرح ممتاز کرنا ممکن نہیں ہے لہذا بالاتفاق صرف ضمان آئے گا۔

اور اگر سیال چیز کو اس کی جنس کے ساتھ خلط کیا مثلا زیتون کے تیل کو زیتون کے تیل کے ساتھ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک ہی صورت ہے کہ مودع پر ضمان آئے گا۔ امام ابو یوسفؒ یہاں اپنے ایک دوسرے اصول پر عمل کرتے ہیں وہ یہ کہ دونوں کے اجزاء کا اعتبار ہوگا جس کا تیل غالب ہو وہ قلیل والے کا ضامن ہوگا جب کہ امام محمدؒ یہاں بھی اپنی اصل پر رہے کہ معنوی طور پر عین حق تک رسائی ممکن نہ ہو تو ضمان آئے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے۔

شامی میں ہے:

وکذا لو خلطها المودع بجنسها او بغيره بماله او مال آخر بغيراذن المالك بحيث لاتتميز الابكلفة كحنطة بشعير ودراهم جياد بزيوف ضمنها لاستهلاكه بالخلط لكن لايباح تناول قبل اداء الضمان ـ

قوله لاتتميز : فلو كان يمكن الوصول اليه على وجه التيسير كخلط الجوز باللوز والدراهم السودبالبيض فانه لاينقطع حق المالك اجماعا واستفيد منه ان المراد بعدم التمييز عدمه على وجه التيسير لاعدم امكانه مطلقاـ قوله لاستهلاكه : واذا اضمنها ملكها ولاتباح له قبل اداء الضمان ولاسبيل للمالك عليها عند ابى حنيفة ،ولو ابرأه سقط حقه من العين والدين ـ قوله : شريك:نقل نحوه ا لمصنف عن المجتبى ولعل ذلك فى غير الوديعة او قول مقابل ما سبق من ان الخلط فى الوديعة يوجب الضمان مطلقا اذاكان لا يتميز ـ ردالمحتار مع الدر ٤٦٣/٨ زكريا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وان خلطها المودع بماله حتى لاتتميز ضمنها ولاسبيل للمودع عليها عندالامام ، واختاره الاربعة المذكورون قبله قول الامام ـالتصحيح والترجيح

۳۰۱ بیروت ،

علامہ عینی فرماتے ہیں:

وان خلطها المودع بماله حتى : صار بحيث لاتتميز ضمنها ولاسبيل للمودع عليها عند ابى حنيفة ... قال فى التصحيح واختار قول الامام المحبوبى والنسفى وابوالفضل الموصلى وصدرالشريعة. اللباب ۱۹۷/۲ مكتبه علميه بيروت

نیز مودع کے ضامن ہونے کا مسئلہ اس وقت ہے جب کہ مالک کی اجازت کے بغیر خلط کیا ہوا گر اس کی اجازت سے کیا ہو تو دونوں شریک سمجھے جائیں گے اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مودع کے عمل دخل کے بغیر ہی وہ خلط ہو گیا ہو۔ اور اگر کسی اور نے خلط کر دیا چاہے وہ اجنبی ہو یا اس کا اہل خانہ؛ بہر صورت ملانے والا ضامن ہوگا۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وان باذنه اشتركاشركة املاك كمالواختلطت بغير صنعة ،ولو خلطها غير المودع ضمن الخالط .(الدر المختار : ۸-٤٦٣)

مودع ثانی کے پاس مال ہلاک ہو جائے

اگر مودع نے کسی دوسرے کے پاس مال ودیعت کے طور پر رکھا اور مودع ثانی کے پاس وہ ہلاک ہو گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مودعِ اول اس کا ضامن ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مودع کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے۔

ولو أودعها فهلكت عند الثانى فالضمان على الاول خاصة وقالا يضمن أيهما شاء . الاختيار ۲۹/۳ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أنه قبض المال من يد أمين لأنه بالدفع لا يضمن ما لم يفارقه لحضور رأيه فلا تعدى منهما فإذا فارقه فقد ترك الحفظ الملتزم فيضمنه بذلك وأما الثانى فمستمر على الحالة الأولى و لم يوجد منه صنع فلا يضمنه كالريح إذا ألقت فى حجره ثوب غيره ، هدايه : ۲۷۷/۳ ـ

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مودع المودع نے امین کے ہاتھ سے قبضہ کیا ہے، کیوں کہ مودع اول صرف ودیعت حوالے کرنے سے ضامن نہیں ہو جاتا، جب تک کہ وہ اس سے جدا نہ ہو۔ تو قبل از مفارقت نہ مودع کی طرف سے تعدی ہے نہ مودع المودع کی طرف سے۔ ہاں جب وہ جدا ہو جائے گا تو اس کی طرف سے تعدی پائی جائے گی، کیوں کہ اس نے حفظ ملتزم کو ترک کر دیا۔ تو مالک اس سے ترک حفظ کے سبب ضمان لے گا۔ برخلاف مودع المودع، کہ اس کی جانب سے کوئی موجب ضمان فعل نہیں پایا گیا۔ لہذا وہ ضامن نہ ہوگا۔ جیسے ہوا اگر کسی کی گود میں دوسرے کا کپڑا اڑا کر ڈال دے اور وہ تلف ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو أودع المودع فهلكت ضمن الأول و عندهما ضمن أيّاً شاء فإن ضمن الثانی رجع على الأول ، لا بالعكس ـ (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الأبحر : ٣-٤٧٥)

دیگر اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو اختیار فرمایا ہے۔ کنز: ۱۰۰/ وقایہ: ۳-۲۷۲/مختار للفتوی: ۳-۲۹۔

ودیعت کے ساتھ سفر

امام صاحبؒ کے نزدیک مودع کے لیے ودیعت کو سفر میں لے جانا جائز ہے، گو اس کے اٹھانے میں جانور یا اجرت حمال کی ضرورت پڑے، بشرطیکہ مالک نے منع نہ کیا ہو اور راستہ پر امن ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر بار برداری کی ضرورت پڑے تو سفر میں لے جانا جائز نہیں۔

وللمودع ان يسافر بالوديعة ،وان كان لها حمل ومؤونة مالم ينهه اذا كان الطريق آمنا..... وقالا ليس له ذلك الااذا كان له حمل ومؤونة۔ (الاختيار ٢٩/٣ بيروت)

توضیح المسئلہ: سفر دو طرح کا ہوتا ہے، ایک بری اور دوسرا بحری؛ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف بری سفر کے متعلق ہے، بحری سفر بالاتفاق درست نہیں، اس لیے کہ عموماً اس میں ہلاکت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، البتہ علامہ علاء الدین آفندی شیخ ابوالسعود کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ بہتر ہے کہ بحری سفر کا عدم جواز اس زمانے سے متعلق کیا جاوے جس زمانے میں بحری سفر بڑا پر خطر سمجھا

جاتا تھا اور عموما حادثات کا سامنا کرنا پڑتا تھا لوگ اس سے کوسو دور بھاگتے تھے ،لیکن فی زمانا سائنسی ٹیکنالوجی اور ایجادات نے بحری سفر کو بری سفر سے بھی آسان تر بنادیا ہے،، بہت کم حادثات پیش آتے ہیں نیز اس راستے سے تجارتی سرگرمیاں بھی کافی عروج پر پہنچی ہیں حتی کہ تجار حضرات سمندری راستے سے ہی سامان ایکسپورٹ کرنے کو قابل اطمینان سمجھتے ہیں ،لہٰذا عدم جواز کی جو علت تھی وہ مفقود یا نادر ہوگئی ،اور شاذ و نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا بری اور بحری دونوں سفروں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔

والمودع له السفر بها : ای برا واجمعوا انه لو سافر بها بحرا يضمن ـهنديه عن غاية البيان ـ قال فی البحر : ومن الخوف السفر بها فی البحر لان الغالب فيه العطب وتعقبه المقدسی بحثا منه بان من المقرر ان النادر لاحكم له فلو العطب قليلا والسلامة اغلب فلاضمان سواء سافر برا اوبحرا وبالعكس يضمن يعمل ذلك من هنا ومن قولهم للمضارب السفر برا او بحرا ، ومن قولهم يجب الحج اذا كان الاغلب السلامة ولو بحرا وهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان كما هو مشاهد فتدبر انتهى واجيب ايضا بان التقييد مستفاد من تعليله، اقول : وحيث كانت العلة الخوف وهو ايضا منتف بسفينة التجار فی زماننا والمعروفة بالبابور فان الغالب فيها السلامة ،لان التجار الآن لاتطمئن قلوبهم فی ارسال اموالهم الا بها بحرا ،واذا انتفى العلة انتفى المعلول ـعلى أنا قد منا ويأتی أن العبرة فی حفظ الوديعة العرف ،وحيث كان العرف كذلك فينبغی ان يقال لافرق بين السفر بها برا او بحرا فی البابور فتأمل ، تكمله شامی ۱۲/ ٤٨١ زكريا

رہا مسئلہ اختلافی صورت کا تو اس میں تفصیل ہے:

اولا تو دو شرطوں کی رعایت ضروری ہے (۱) مالک نے مکان حفظ متعین نہ کیا ہو (۲) سفر کرنے سے صراحتاً منع بھی نہ فرمایا ہو،اس کے برعکس صورت میں سفر کی اجازت نہ ہوگی۔

چناں چہ اگر مکان حفظ متعین نہیں کیا اور سفر سے منع بھی نہیں کیا تو یا تو راستہ پر خوف ہوگا یا پر امن ،اگر پرخوف ہے اس کے باوجود وہ لے کر سفر پر چلا گیا اور شئی ودیعت ہلاک ہوگئی تو بالاتفاق مودع ضامن ہوگا ،اور اگر راستہ پر امن ہے تو یا تو سامان حمل ومؤنت کا محتاج ہوگا یا نہیں ،اگر حمل

ومؤنت کامحتاج نہیں ہے اور مودع بغرض حفاظت اپنے ساتھ لے گیا اور دوران سفر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا اور اگر حمل ومؤنت کامحتاج ہے ،لیکن مودع کو سفر کی شدید ضرورت ہے تو بھی ضامن نہیں ہوگا اور اگر شدید ضرورت نہ ہو بل کہ صرف ضرورت پیش آئی ہو تو ایک قول کے مطابق سفر قریب کا ہو یا بعید کا وہ ضامن نہیں ہوگا ،اور مختار قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سفر طویل ہے تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جب کہ مالک نے اسے نہ سفر سے منع کیا ہو اور نہ ہی حفاظت کی جگہ متعین کی ہو۔

اور اگر اس کو صراحت سے منع کیا ہو اور مکان حفظ بھی متعین کر دیا ہو اس کے باوجود اس نے سفر کیا تو فتاوی عثمانیہ میں ہے کہ اگر چہ سفر کی ضرورت ہو تب بھی وہ ضامن ہوگا ،لیکن فتاوی تاتارخانیہ اور ہندیہ میں ہے کہ اگر مودع کے لیے اسی شہر میں ودیعت کی حفاظت ممکن ہو جس میں اس کو حکم دیا گیا ہے بایں طور کہ اس شہر میں اپنے غلام یا اپنے کسی اہل خانہ کو چھوڑ دے لیکن اس نے ایسا نہیں کیا اور سفر پر لیکر چلا گیا تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اسی شہر میں کسی طرح حفاظت ممکن نہ ہو یا ممکن ہو لیکن اہل خانہ کو بھی سفر پر لے جانا ضروری ہو تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

قوله عند عدم نهى المالك وعدم الخوف عليها : قال؛اذا لم يعين مكان الحفظ او لم ينه عن الاخراج نصا بل امره بالحفظ مطلقا فسافر بها فان كان الطريق مخوفا فهلكت ضمن بالاجماع ، وان كان آمن ولاحمل لها ولامؤنة لا يضمن بالاجماع ،وان كان لها حمل ومؤنة فإن كان المودع مضطرافى المسافرة بهالايضمن بالاجماع وان كان بد من المسافرة بها فلا ضمان عليه قربت المسافة او بعدت ـ وعلى قول بى يوسف : ان بعدت يضمن وان قربت لا ـ

هذا هو الملخص والمختار ،وهذا كله اذالم ينه عنهاولم يعين مكان الحفظ نصا وان نهاه وعين مكانه فسافر بها وله منه بد ضمن كذافى الفتاوى العثمانية ـ ان امكنه حفظ الوديعة فى المصر الذى امره بالحفظ فيها مع السفر بان يترك عبدا له فى المصر المأمور به او بعض من فى عياله ،فاذا سافر بها والحالة هذه ضمن ،وان لم يمكنه ذلك بان لم يكن عيال او كان الاانه احتاج الى نقل العيال فسافر فلاضمان كذافى التاتارخانية هنديه ـ تكمله شامى ۱۲/۴۸۲ زكريا

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لابی حنیفة اطلاق الامر والمفازة محل للحفظ اذا کان الطریق آمنا و لھذا یملکه الاب الوصی فی مال الصبی .... قلنا مؤنةالرد یلزمه فی ملکه ضرورة امتثال امره فلایبالی به ۔ھدایه ۲۷۸/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودع کی جانب سے حفظ ودیعت کا امر مطلق ہے لہٰذا جس طرح وہ زمان کے ساتھ مقید نہیں مکان کے ساتھ بھی نہ ہوگا، مودع جہاں چاہے اس کی حفاظت کرے حتی کہ اگر میدان اور جنگلات میں بھی اس کی حفاظت پر قادر ہو بایں طور کہ راستہ پرامن ہو تو اس کی بھی اجازت ہوگی اور رہا مسئلہ بار برداری کی اجرت کا تو اس کی کوئی پرواہ نہیں کی جائیگی کیوں کہ مودِع کے حکم حفاظت کی بجا آوری کی وجہ سے ہی مودِع پر لازم ہوگی۔

علامہ ابن نجیم اور علامہ زیلعی وغیرہ نے بھی فقط یہی دلیل ذکر کی ہے صراحتاً کسی کے قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔تبیین ۲۴/۶ زکریا، البحر الرائق ۲/۷ ۴۷ زکریا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمان ومکان اور عرف واحوال کا اختلاف ہے۔ دلیل وبرہان کا اختلاف نہیں ۔بس مودع نے ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کی ہو تو ضامن ہوگا، بصورت دیگر ضامن نہ ہوگا۔(مرتب)

مشترکه ودیعت میں ایک شریک اپنا حصه طلب کرے تو

اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کے پاس مکیلی یا موزونی چیز ودیعت رکھی پھر ان میں سے ایک نے آکر اپنا حصہ مانگا تو اس کو اس کا حصہ نہیں دیا جائے گا جب تک کہ دوسرا حاضر نہ ہو جائے ۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کو حصہ دے دیا جائیگا ۔

ولو اودعا عند رجل مکیلا او موزونا ثم حضر احدھما یطلب نصیبه لم یؤمر بالدفع الیه مالم یحضر الآخروقالا: یدفع الیه نصیبه. (الاختیار ۳۰/۳ بیروت، قدوری ۴۳۷)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة انه طالبه بدفع نصیب الغائب لانه یطالبه بالمفرز وحقه فی المشاع

والمفرز المعین یشتمل علی الحقین ولایتمیز حقه الابالقسمة ولیس للمودع ولایة القسمة ولهذالایقع دفعه قسمة بالاجماع بخلاف الدین المشترك لانه یطالبه بتسلیم حقه لان الدیون تقضی بامثالها. هدایة ۲۷۸/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے حق کے ساتھ دوسرے غائب شخص کا بھی حصہ مانگ رہا ہے، اس لیے کہ وہ تقسیم شدہ کو طلب کر رہا ہے حالاں کہ اس کا حق مشاع میں ہے نہ کہ ممیّز اور مفرز میں، اور اس کا حصہ ممیّز اسی وقت ہوگا جب کہ ودیعت کی تقسیم کی جائے اور مودع کو تقسیم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ برخلاف دینِ مشترک، کہ اس میں قرض خواہ اپنا حق وصول کرتا ہے جو مدیون کے ذمہ پر ہوتا ہے اس لیے کہ دیون کی ادائیگی بالمثل ہوتی ہے نہ کہ بالعین، لہٰذا اس کو جو دیا جائے گا وہ اسی کا حق دیا جائے گا اور غائب شخص کے حصے کی تقسیم بھی لازم نہیں آئے گی بل کہ وہ اپنے ہی مال میں تصرف کرنے والا سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولو اودعا شیئا مثلیا او قیمیا لم یجز ان یدفع المودع الی احدهماحظه فی غیبة صاحبه ولو دفع هل یضمن ؛ فی الدرنعم، وفی البحر :الاستحسان لا، فکان هو المختار وقوله هو المختار قال المقدسی : مخالف لماعلیه الائمة الاعیان بل غالب المتون علیه متفقون وقال الشیخ قاسم : اختارالنسفی قول الامام والمحبوبی وصدرالشریعة ـابوالسعود الحموی ـ شامی ٤٦٧/٨ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا اودع رجلان عند رجل ودیعة ثم حضر احدهما یطلب نصیبه منها لم یدفع الیه شیئاحتی یحضر الآخر عند ابی حنیفة. الهدایة : الخلاف فی المکیل والموزون واعتمد قول الامام المذکورون فی الباب قبله ـ(التصحیح الترجیح ۳۰۱ بیروت)

علامہ صاغرجی فرماتے ہیں:

اذااودع رجلان عند رجل ودیعة موزونا ثم حضر أحدهما دون صاحبه فطلب نصیبه منها لم یدفع الی الحاضر شیئا منها حتی یحضر صاحبه الآخرعندابی حنیفة .... وقول الامام هو المعتمد.(الفقه الحنفی وادلته ۸۷/۳)

دو آدمیوں کے حوالے ایک ودیعت کی حفاظت کا طریقہ

ایک شخص نے دو آدمیوں کے پاس ایسی چیز ودیعت رکھی جو قابل تقسیم ہے تو دونوں اسے تقسیم کر لے اور نصف نصف حصہ کی حفاظت کرے اور اگر وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو تو ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت سے پوری چیز کی حفاظت کرسکتا ہے۔ یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دوسرے کی اجازت سے پوری چیز اپنے پاس حفاظت میں رکھے۔

ولـواودع عـنـد رجلين شيئا مما يقسم اقتسماه وحفظ كل منهما نصفه و ان كان لايـقسـم حـفظه احدهما بأمر الآخر(هذاعندابی حنيفة)وقالا: لاحدهما ان يحفظ بامر الآخرفی المسألتين.... فكان لاحدهما ان يسلمها الی الآخر۔ الاختيار ۳۰/۳ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولـه انـه رضـی بحفظهما ولم يرض لحفظ احدهما كله لان الفعل متی اضيف الی مايقبل الوصف بالتجزی يتناول البعض دون الكل فوقع التسليم الی الآخر من غير رضاء الـمـالك فيـضـمـن الـدافـع ولايـضـمـن الـقـابـض لان مودع المودع عنده لايضمن وهـذابـخـلاف مـالايقسم لانه لماودعها و لا يمكنها الاجتماع عليه آناء الليل والنهار وامـكـنـهـمـا الـمـهـايـاة كان المالك راضيا بدفع الكل الی احدهما فی بعض الاحوال ۔ هداية ۲۷۹/۳ مكتبه بلال /تبيين الحقائق ٢٦/٦ زكريا

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودع اس بات پر راضی ہوا ہے کہ دونوں مل کر اس چیز کی حفاظت کرے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب فعل کی نسبت ایسی چیز کی طرف کی جائے جو تجزی کو قبول کرتی ہو تو وہ فعل جزء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ کل کو تو مطلب یہ ہوا کہ دونوں اس کے آدھے آدھے جزء کی حفاظت کریں گے نہ کہ کل کی ؛ لہٰذا جب اس نے دوسرے کو پورا سپرد کردیا تو مالک کی رضاء کی خلاف ورزی پائی گئی لہٰذا دینے والا ضامن ہوگا، قبضہ کرنے والا نہیں اس لیے کہ وہ مودع المودع ہے اور مودع المودع امام صاحبؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا، برخلاف نا قابل تقسیم ودیعت، کہ اس میں ہر ایک کا دوسرے کے سپرد کرنا جائز ہے اس لیے کہ جب مودع نے اس کو دونوں کے پاس

ودیعت رکھا ہے اور وہ جانتا ہے کہ ہمہ وقت ان دونوں کا مجتمع رہنا ناممکن ہے تو یہ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ وہ ان کی باری باری حفاظت کرنے سے راضی ہے۔

شامی میں ہے:

ولو دفعه احدهما إلى صاحبه ضمن الدافع بخلاف مالايقسم لجواز حفظ احدهما بإذن الاخر ۔ قوله الدافع : اى لا القابض لانه مودع المودع و هذا عند ابى حنيفة وقالا:لايضمنان به كذا افاده مسكين،ومثله فى الهدايةوقول ابى حنيفة اقيس لان رضاه بأمانة اثنين لايكون رضابأمانة واحد فاذاكان الحفظ مما يتأتى منهما عادة لا يصير راضيا بحفظ احدهما للكل كما فى البيانية قوله لجواز حفظ احدهما باذن الآخر : أقول : الصواب فى التعليل ان يقول : لانه لما اودعهما مع علمه بانهما لا يجتمعان على حفظهما دائماكان راضيا بحفظ احدهما ۔ ردالمحتار مع الدرالمختار ١٢/٤٨٥ زكريا

كتاب اللقطة

لقطه اٹھاتے وقت گواہ بنانا

اگر ملتقط نے لقطہ کا مال اٹھاتے وقت گواہ مقرر نہیں کئے اور بعد میں وہ چیز ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن ہوگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا۔

فان لم يشهد ضمنها خلافالابى حنيفةؒ ۔ الاختيار ٣/٣٥ بيروت

توضیح: صاحب اختیار اور دیگر حضرات نے امام محمد کو امام صاحبؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن صاحب بحر علامہ ابن نجیم اور علامہ حلبی نے اصح قول یہ ذکر کیا ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں ،یعنی یہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ہے.

وفى الينابيع ذكر فى بعض الكتب قول محمد مع أبى حنيفة والاصح انه مع ابى يوسف ۔ البحرالرائق ٥/٢٥٤ زكريا ، وذكر فى شرح الاقطع وقول محمد مثل قول ابى يوسف فى انه لايضمن۔حاشية الشلبى على التبيين ٤/٢١١ زكريا

ولم يشترط ابويوسف الاشهاد كما فى اكثر الكتب ،وفى الينابيع ذكر فى بعض

الکتب قول محمد مع الامام والاصح انه مع ابی یوسف ۔(مجمع الانہر ۵۲۵/۲)

خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا ضروری ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ضروری نہیں ہے، چناں چہ امام صاحبؒ کے نزدیک عدم اشہاد کی صورت میں ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا، نیز یہ بھی اس وقت ضروری ہے جب کہ ملتقط کے لیے لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا ممکن ہو ورنہ وہ بھی ضروری نہیں اور بالاتفاق ملتقط ضامن نہ ہوگا مثلا اٹھاتے وقت وہاں کوئی موجود ہی نہ تھا، یا موجود تھا لیکن اس بات کا خوف تھا کہ اگر اس کو گواہ بنائیگا تو وہ اس سے ظلما لقطہ لے لے گا، لہٰذا اس نے گواہ نہیں بنائے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ البتہ اس کے لیے قسم کھانا ضروری ہوگا کہ فلاں وجہ سے میں نے گواہ نہ بنائے ورنہ اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ومحل اشتراط الاشهاد عند الامكان فلو لم يجد من يشهد ه عند الرفع أو خاف انه لو اشهد عند الرفع يأخذه منه الظالم فترك الاشهادلايضمن كذا فى الخانية وفى فتح القدير ،والقول قوله مع يمينه كونى منعنى من الاشهاد كذا فى ا لخانية ۔البحرالرائق ۲۵۴/۵ زکریا

ان اشهد عند القدرة شاهدين انه اخذها ليردها على صاحبها فلو وجدها فى طريق او غيره وليس فيه احد اشهد عند الظفر به فاذا ظفر ولم يشهد ضمن الا اذا ترك الاشهاد لخوف ظالم كما فى زماننا هذا والقول قوله مع يمينه فى كونى كذا منعنى من الاشهاد ۔ مجمع الانہر ۵۲۴/۲ کوئٹہ

مختلف فیہ مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى مايبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلايبرأ وماذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه۔ هداية ۵۹۶/۲ مکتبہ بلال

یعنی امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے خود سببِ ضمان کے وجوب کا اقرار کیا اور ساتھ ہی ضمان سے بری ہونے کا بھی دعوی کیا کہ میں نے یہ مال مالک تک پہنچانے کے لیے لیا تھا چناں چہ شک پیدا ہوگیا کہ صحیح بات کیا ہے اور صرف شک کی بنیاد پر اس کے اقرار کر لینے کی وجہ سے جو ضمان اس پر یقینی طور پر لازم ہوا تھا وہ نہیں پلٹے گا۔ اور رہا مسئلہ ظاہر حال کا کہ اس نے ایک نیک

کام کے لیے اٹھایا تھا نہ کہ معصیت کے لیے، تو اس کے مخالف بھی ظاہر حال موجود ہے اور وہ یہ کہ ہر شخص جو کام کرتا ہے وہ بظاہر اپنے لیے ہی کرتا ہے لہٰذا ظاہر حال سے استدلال درست نہیں،

علامہ ظفر عثمانی فرماتے ہیں:

قلت :وفی الاثر دلیل عل ان من اخذ اللقطة فیشهد علیها، وان لم یشهد و قال الآخذ أخذته للمالك ،وکذبه المالك یضمن عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف : لایضمن وبه قال الشافعی ومالك واحمد ،قالوا: ان اخذ مال الغیر انما یکون سببا للضمان اذا لم یکن باذن الشرع فاما باذنه فلا ،والجواب ان اذن الشرع مقید بالاشهاد عن الامکان ، نعم اذا لم یمکنه عند الرفع او خاف ان شهد اخذ منه ظالم فترکه لایضمن بالاجماع ،والقول قوله مع یمینه کذا فی فتح القدیر ۔ اعلاء السنن ۱۸/۱۳ کراچی

علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں:

ولهما انه اخذ مال الغیر بغیر اذنه وهو سبب الضمان فیضمن وهذا لان الاذن مقید بالاشهاد علی ماروینا واذالم یشهد لم یوجد فیضمن وماذکره من الظاهر یعارضه مثله وهو ان الظاهر ان یکون المتصرف عاملالنفسه ،تبیین الحقائق ۲۱۱/٤ زکریا ۔

ولم یشهدعلیه فیضمن عندهما وعند ابی یوسف القول للملتقط بیمینه فلا یضمن ،والاول الصحیح کمافی القهستانی عن المضرات ۔مجمع الانهر ۵۲٤/۲ الدرالمنتقی ۵۲٤/۲ کوئٹه

لقطه کی تشهیر کا زمانه

اگر لقطہ دس درہم سے کم ہو تو چند دنوں تک اس کی تشہیر کرے اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ ہو تو ایک سال تک اسکی تشہیر کرے۔

فان کانت اقل من عشرة دراهم عرفها ایاماوان کانت عشرة فصاعداعرفها حولا کاملاً۔قدوری ٤٤۵ مکتبه بشری ۔

توضیح: اس مسئلہ میں امام صاحبؒ سے کئی روایتیں مروی ہے (۱) ایک وہ جو امام قدوری نے

ذکر کی (۲) اور دوسری ظاہر الروایۃ ہے جو امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کی ہے کہ دس درہم سے کم ہو یا زیادہ ہر حال میں ایک سال تک شناخت اور اعلان کرایا جائے گا (۳) اور تیسری حسن ابن زیاد سے مروی ہے کہ اگر لقطہ دوسو درہم یا اس سے زیادہ ہو تو دو سال تک تشہیر کرے گا اور دس سے اوپر سو درہم تک ہو تو ایک مہینہ تک، دس درہم ہو تو ایک جمعہ سے دوسری جمعہ تک یعنی ہفتہ تک اور تین درہم ہو تو تین دن تک ایک درہم ہو تو ایک دن تک (۴) چوتھی روایت علامہ سرخسیؒ نے ذکر کی ہے جو مفتی بہ ہے کہ نہ لقطہ کے قلیل اور کثیر کو دیکھا جائیگا اور نہ ہی کسی مدت کی تعیین ہوگی بل کہ اتنی مدت تک تشہیر کرے گا جتنی مدت میں اسے یہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اب کوئی اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها أياما و ان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابى حنيفة وقوله اياما معناه على حسب مايرى الامام وقدره محمد فى الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهوقول مالك والشافعى .... وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى رأى الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لايطلبها بعدذلك ثم يتصدق به ـ(هداية ٥٩٦/٢ مكتبه بلال)

وروى الحسن عن ابى حنيفة ان كانت مائتى درهم فما فوقها يعرفها حولا، وفوق العشرة الى مائة درهم شهرا ،وفى العشرة جمعة ،وفى ثلاثة دراهم ثلاثة ايام وفى درهم يوما ـ الاختيار ٣٦/٣ بيروت

قوله الى ان علم ان صاحبهالايطلبها : لم يجعل للتعريف مدة اتباعا للسرخسى فانه بنى الحكم على غالب الرأى ،فيعرف القليل والكثير الى ان يغلب على رأية ا ن صاحبه لايطلبه ،وصححه فى الهداية ،وفى المضمرات والجوهرة وعليه الفتوى ،وهو خلاف ظاهرالرواية من التقدير بالحول ـ

قوله : فى القليل والكثير كماذكر ه الاسبيجابى وعليه قيل يعرفها كل جمعة وقيل كل شهر ،وقيل كل ستة اشهر ـ

قلت : والمتون علی قول السرخسی ،والظاهر انه روایة او تخصیص لظاهر الروایة بالکثیر ۔شامی ٤٣٦/٦ زکریا ، البحرالرائق ٢٥٥/٥ زکریا ،مجمع الانهر ٥٢٥/٢ کوئٹه

خلاصہ یہ کہ لقطہ کی تشہیر کے سلسلہ میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ لقطہ قلیل ہو یا کثیر بلا کسی مدت کی تعیین کے اتنی مدت تک تشہیر کرنا ضروری ہے جب تک کہ ملتقط کو یہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اب اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا۔

کتاب الخنثی

بوقت ضرورت خنثی کی تذکیر و تانیث کی تعیین

اگر ذکر اور فرج دونوں سے بیک وقت پیشاب آتا ہے؛ لیکن ایک سے زیادہ آتا ہے اور دوسرے سے کم تو امام صاحبؒ کے نزدیک کثرت کا اعتبار کر کے مذکر یا مؤنث کی ترجیح نہیں دی جائے گی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

وان کانا فی السبق سواء فلایعتبر بالکثرة عند ابی حنیفة وقالاینسب الی اکثر هما بولا ۔قدوری ٤٤٨ بشری ، الاختیار ٤٣/٣ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن کثرة الخروج لیس تدل علی القوة لانه قد یکون للاتساع فی احدهما وضیق فی الاخر ۔هدایة ٦٧٧/٤ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ کثرت پیشاب قوت کی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو مخرج کی کشادگی اور تنگی کے باعث ہوتا ہے، لہٰذا کثرت بول کو وجہ ترجیح نہیں بنائی جائے گی۔شامی میں ہے :

قوله ولاتعتبر الکثرة : لانها لیست بدلیل علی القوة ،لان ذلك لاتساع المخرج وضیقه لا لانه هو العضو الاصلی، ولان نفس الخروج دلیل بنفسه فالکثیر من جنسه لایقع به الترجیح عند المعارضة کالشاهدین والاربعة وقد استقبح ابو حنیفة ذلك فقال : وهل رأیت قاضیا یکیل البول بالاواقی ۔شامی ٤٤٧/١٠ زکریا

علامہ شامی نے کثرت کا اعتبار نہ ہونے کی دو دلیلیں دی ہیں۔

(۱) ایک تو ماسبق والی کہ کثرت بول قوت کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ تو مخرج کی کشادگی اور تنگی کے باعث ہونکلتا ہے نہ اس وجہ سے کہ وہی مخرج عضو اصلی ہے،

(۲) دوسری دلیل یہ کہ خروج بول بذات خود دلیل ہے لہٰذا بوقت معارضہ اس کی جنس میں سے کثرت کے ذریعہ ترجیح واقع نہیں ہوگی یعنی جنس کے اندر زیادتی مزید کوئی قوت پیدا نہیں کرے گی جو وجہ ترجیح بن سکے جیسے قضاء کے باب میں دو گواہوں کے ذریعہ دعوی میں قوت پیدا ہوتی ہے اور اگر مزید ہو تو اس سے دعوی میں مزید کوئی قوت پیدا نہیں ہوتی.

(۳) کثرت کا اعتبار نہ ہونے پر ایک واقعہ بھی حجت ہے جو علامہ شامی نے صاحب تبیین کے حوالہ سے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب کے سامنے مسئلہ میراث کی بابت کہا ''یورث من اکثرھما بولا ''یعنی دونوں میں سے جس سے پیشاب زیادہ نکلے اس کے اعتبار سے وارث بنایا جائے گا ،تو امام صاحب نے اس پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور کہا کہ ابو یوسف بتاؤ کہ تم نے آج تک کسی قاضی کو دیکھا ہے جو برتنوں میں پیشاب کو تول رہا ہو، معلوم ہوا کہ کثرت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔تبیین الحقائق ۴۴۱/۷ زکریا،البحر الرائق ۳۳۵/۸ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قولہ فلامعتبر بالکثرۃ عند ابی حنیفۃ ،ورجح دلیلہ فی الھدایۃ والشروح و اعتمدہ المحبوبی والنسفی وصدرالشریعۃ۔التصحیح والترجیح ۳۰۷ بیروت ،

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر اعتماد کیا ہے۔

خنثی کی میراث

اگر خنثی کے والد کا انتقال ہوجائے اور ایک لڑکا اور ایک خنثی چھوڑے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان مال تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، بیٹے کے دو حصے اور خنثی کا ایک حصہ۔امام صاحبؒ کے نزدیک میراث میں خنثی مؤنث ہے، الا یہ کہ اس کے علاوہ ثابت ہو ۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ خنثی کو مذکر کی میراث کا آدھا ملے گا اور مؤنث کی میراث کا آدھا۔

وإن مات أبوه وخلف ابنا وخنثى فالمال بينهما عند ابی حنيفةؒ على ثلثة أسهم : للابن سهمان وللخنثى سهم وهوانثى عند أبی حنيفة فی الميراث إلا أن يثبت غيرذلك، و قالا:للخنثى نصف ميراث الذكر ونصف ميراث الانثى وهو قول الشعبی (القدوری : ٤٥٠)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة ان الحاجة ههنا الی اثبات المال ابتداء والاقل وهو ميراث الانثى متيقن به وفيما زاد عليه شك فاثبتنا المتيقن به قصرا عليه لان المال لايجب بالشك ـهداية ٦٧٩/٤ مكتبه بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ابتداء مال ثابت کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے اور مؤنث کی میراث اقل اور متیقن ہے اس سے زائد میں شک ہے لہٰذا جو متیقن ہے ہم نے اس کا فیصلہ کردیا اس پر اکتفاء کرتے ہوئے۔اس لیے کہ مال شک کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا۔خلاصہ یہ کہ اقل جو مؤنث کا حصہ ہے وہ بالیقین ثابت ہے اور اکثر کے استحقاق میں شک واقع ہے لہٰذا خنثیٰ کو مؤنث کا حصہ دیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

وله فی الميراث اقل النصيبين يعنی اسوأ الحالين به يفتى كما سنحققه و قالا: نصف النصيبين ـ

وفی هامشه :ثم اعلم ان هذا قول الشعبی ، ولما كان من اشياخ ابی حنيفة وله فی هذا الباب قول منهم ،اختلف ابويوسف ومحمد فی تخريجه ، فليس هو قولا لهما لان الذی فی السراجية ان قول ابی حنيفة هو قول اصحابه وهو قول عامة الصحابة،وعليه الفتوى ـشامی ٤٥٠/١٠ زكريا

مجمع الانھر میں ہے:

وله ای للخنثى المشكل اخس النصيبين من الميراث عند الامام و اصحابه وعليه الفتوى كما فی السراجية ـمجمع الانهر والدر المنتقى ٤٧٠/٤ كوئٹه

وقال الكاكی : ذكر فی عامة كتب اصحابنا ان للخنثى المشكل أقل النصيبين يعنی اسوء الحالتين عند ابی حنيفة ومحمد وابی يوسف أولا وعليه الفتوى وهو قول

عامة الصحابة ۔البنایة ۵۳۵/۱۳ کتب خانه نعیمیةدیو بند

نوٹ: اس مسئلہ میں صاحب قدوری اور دیگر حضرات نے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے،اسی کو صاحب ہدایہ اور دیگر حضرات نے اختیار کیا ہے؛ لیکن علامہ عینی، علامہ ظفر عثمانی اور دیگر حضرات کی تحقیق کے مطابق اختلاف صرف امام ابو یوسف کا ہے،امام محمد امام صاحبؒ کے ساتھ ہے، پہلے امام ابو یوسف بھی امام صاحب کے ساتھ تھے، بعد میں انہوں نے امام شعبی کے قول کو اختیار کرلیا تھا۔لیکن علامہ زیلعی نے شمس الائمہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ بعد میں اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور یہی صحیح ہے۔خلاصہ یہ نکلا کہ صاحبینؒ کا قول بھی امام صاحب کے قول کی طرح ہے انہوں نے فقط امام شعبی کے قول کی تشریح کی ہے اسے اختیار نہیں کیا ہے ۔واللہ اعلم بالصواب۔

علامہ عینی فرماتے ہیں:

وذکرالقدوری قول محمد مع ابی یوسف وکذلك ذکر ابو النصر البغدادی قول محمد مع ابی یوسف وکذلك ذکر المصنف ،وکذلك فی عامة الکتب ذکر واقول محمد مع ابی حنیفة .... وقال ابویوسف آخرا له نصف میراث ذکر ونصف میراث انثی ۔ البنایة ۵۳۵/۱۳ کتبخانه نعیمیة دیوبند

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

قلنا : لوثبت ذلك عن ابن عباس لم نخالفه الی غیر ہ ولعله لم یثبت عنه فان اصحابنا لم ینسبو ا هذا القول إلا إلی الشعبی وحده ،وأخذ به أبویوسف منا۔ اعلاء السنن ۳٦۱/۱۸ کراچی

ویروی عن ابی یوسف مثل قول الشعبی :قالوا رجع الیه آخرا وقال شمس الائمة خرجا قول الشعبی ولم یأخذابه ۔تبیین ٤٤٦/۷ زکریا

فتح القدیر کے حاشیہ میں ہے:

اعلم ان الشیخ اباالحسن القدوری ذکر قول محمد مع ابی یوسف وکذلك اثبت المصنف فی الکتاب ،وکذاذکره الشیخ ابو نصرالبغدادی ،وفی عامة الکتب ذکر قول

محمد مع ابی حنیفة ،ولکن ابویوسف ومحمد اختلف فی تخریج قول الشعبی ،فمحمد فسره علی وجه ولم یأخذ به وابویوسف فسره علی وجه لم یأخذ به وهو ان تجعل المسألة علی سبعة ،ثم رجع عن ذلك و فسره علی وجه آخر وهو تفسیر محمد ۔(هامش فتح القدیر ۱۰/٥٥٤ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وله ای للخنثی المشکل أخس النصیبین من المیراث عند الامام و اصحابه وعلیه الفتوی کمافی السراجیة ،وفی الکفایة ان محمد مع الامام وفی النظم ان ابایوسف معهما فی ظاهر الاصول ای الاقل فی نصیب الذکر ومن نصیب الانثی فانه ینظر نصیبه علی انه ذکر، وعلی انه انثی فیعطی الاقل منهما ۔(مجمع الانهر ٤/٤٧١ کوئٹه)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

قلت :واعلم ان قولهما کقول الامام غایته أنهما خرجا قول الشعبی ولم یأخذا به ۔ (الدرالمنتقی ٤/٤٧١ کوئٹه)

کتاب المفقود

مفقود الخبر کے مال اور بیوی کا حکم

جب مفقود شوہر کی عمر تاریخ پیدائش سے پورے ایک سو بیس سال ہوجائے تب ہم اس کی موت کا فیصلہ کریں گے، اوراس کی بیوی اپنی عدت وفات پوری کرے گی اوراس وقت موجود اس کے ورثہ میں مال تقسیم کیا جائے گا۔

واذاتم له مائة وعشرون سنة من یوم ولد حکم بموته واعتدت امرأته ، و قسم ماله بین ورثته الموجودین فی ذلك الوقت ، قدوری ٤٥٢ بشری ،الاختیار ٣/٤٢ بیروت

مفقود کی موت کا حکم کب لگایا جائے گا اور کب نہیں اس سلسلہ میں علامہ حصکفی کے بقول فقہاء احناف کے بارہ اقوال ہیں:

(۱)جب اس کے ہم عمر لوگ مرجاوے (۲)۳۰ سال (۳)۶۰ سال (۴) ۷۰ سال

(۵)۸۰سال (۶)۹۰سال (۷)۱۰۰سال (۸)۱۰۵سال (۹)۱۰۷سال (۱۰)۱۱۰سال (۱۱)۱۲۰سال (۱۲) قاضی کی رائے کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، پھران بارہ اقوال میں سے تین اقوال کی تصحیح وترجیح میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔

(۱) ہم عمر لوگ مرجاوے

(۲)۹۰سال

(۳) قاضی کی رائے کے مطابق فیصلہ کیا جاوے۔

واذ مضى ممن عمره مالايعيش اليه اقراء ...اذامضى من عمره تسعون سنة ...قلت فی تعلیله باقل المقادیر نظر لانه ذکر فی شرحه الوهبانیة تبعا لابن شحنة عشرة اقوال منها ستون ،وسبعون وكذا ثمانون .... وعن ابی حنیفة ثلاثون سنة .

قلت وهذا اقل ماقیل : فیه عندنا فیما رأیت نعم مذهب مالك والقدیم من مذهب الشافعی تقدیره باربع سنین لكن فی حق عرسه لاغیر ... وقیل مائة فقط أو وخمس او سبع اوعشر اوعشرون سنة او مفوض الی رای القاضی ـ

قلت فهذه اثنی عشر قولا عندنا ارجحها الاول اعنی بموت الاقران وهو المذهب كمافی التنویر وغیره وصنیع المصنف یقتضیه .....الدرالمنتقی ۵٤۰/۲ كوئٹه ،البنایة۳٦٦/۷ كتب خانه نعیمیه دیوبند

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

واذامضى من عمره ای المفقود ماای مدة لایعیش الیه اقرانه وهو ظاهر المذهب لكن اختلفوا فی المراد بموت اقرانه فقیل من جمیع البلاد وقیل من بلده وهو الاصح ،وهذا أرفق وقال شیخ الاسلام أنه أحوط وأقیس ،وقیل یفوض إلی رأی الامام .... وفی التبیین هو المختار وقیل تسعون سنة ....وبه جزم صاحب الكنز وغیره .... وعلیه الفتوى كما فی الكافی والذخیرة وقیل مائة عشرون سنة ..... وفی القهستانی وعلیه الفتوى فی زماننا ـ مجمع الانهر ۵٤۰/۲ ، ۵٤۱/۵ كوئٹه ،بحرالرائق ۲۷۷/۵ زكریا

ہندیہ میں ہے :

لایفرق بینه وبین امرأته وحكم بموته بمضى تسعین سنة وعلیه الفتوى و فی ظاهر

الـروایة یقد ر بموت أقرانه فاذا لم یبق أحد من أقرانه حیا حکم بموته و یعتبر موت أقرانه فـی أهـل بـلـده و کـذا فـی الـکافی والمختار أنه یفوض إلی رأی الایام کذا فی التبیین ۔ هندیة ۲/ ۳۰۰ کوئٹه

خلاصہ یہ کہ فقہِ حنفی میں تین اقوال کی تصحیح ملتی ہے؛ لیکن ان میں پہلا (موت الاقران والا) قول ہی ظاہر الروایت اور قول مختار ہے کہ جب تک اس کے ہم عمر لوگ نہ مرجاوے نہ مفقود کی موت کا فیصلہ کیا جائے گا نہ اس کی بیوی کو دوسری جگہ نکاح کی اجازت ہوگی اور نہ ہی اس کا ترکہ تقسیم کیا جائے گا البتہ اس حکم سے صرف ایک صورت مستثنی ہے اور وہ یہ ہے کہ مفقود کے ظاہر حال سے اس کی ہلاکت اور موت کا غالب گمان ہو، مثلا وہ شخص میدان جہاد میں گیا تھا اور لا پتہ ہوگیا یا کوئی ایسی بیماری میں مبتلا تھا جس میں اس کے مرجانے کا غالب گمان ہو یا سمندری سفر پر تھا وغیرہ۔ تو اس کی موت کا فیصلہ کردے گا اور اس کی بیوی بھی عدت گذارنے کے بعد دوسرا نکاح کرسکتی ہے اور اس کا ترکہ بھی تقسیم کردیا جائے گا جیسا کہ شامی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

چناں چہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

واختـارالـزیـلـعی : تفویضه للامام : قال فی الفتح : فأی وقت رأی المصلحة حکم بـمـوتـه ۔قـال فـی الـنهـر : وفی الینابیع : قیل یفوض الی رأی القاضی ولا تقدیر فیه فی ظـاهـرالـروایة وفـی الـقـنیة ؛ جعل هذا روایة عن الامام الی ان قال : ومقتضاه انه یجتهد ویحکم القرائن الظاهرة الدالة علی موته وعلی هذا یبتنی علی ما فی جامع الفتاوی قال : واذافـقـد فی المهلکة فموته غالب فیحکم به کما إذا فقد فی وقت الملاقاة مع العدو او مـع قـطـا ع الـطریق او سافر علی المرض الغالب هلاکه او کان سفره فی البحر وماشبه ذلك حـکم بموته ... ما فی جامع الفتاوی وافتی به بعض مشایخ من مشایخنا وقال انه افتـی بـه قـاضـی زاده صـاحـب بحر الفتاوی لکن لایخفی انه لابد من مضی مدة طویلة حتـی یـغـلـب عـلـی الـظـن مـوتـه لابمجرد فقده عند ملاقاة العدو او سفرالبحر ونحوه ۔(شامی ٦/ ٤٦٢ زکریا)

حنفیہ کے ظاہر مذہب کے دلائل:

ولایستـحـق ماواوصی له اذامات الموصی بل یوقف قسطه الی موت اقرانه فی بلده

علی المذھب لانه الغالب ۔

قال الطحطاوی قوله علی المذھب : مقابله احدعشرقولا اقلھا ثلاثون سنة والارجح مافی المصنف افاده فی شرح الملتقی ۔حاشیة الطحطاوی علی الدر ۲/ ۵۰۹المکتبة الاتحاد دیوبند ، مجمع الانھر۲/ ۵٤۰ کوئٹه الدرالمنتقی ۲/ ۵٤۰ کوئٹه البحرالرائق ۵/ ۲۷۷زکریا

مذکورہ بالاحوالوں سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر مذہب یہی ہے کہ تمام ہم عصر کے مرجانے سے مفقود کی موت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

لیکن متأخرین علمانے وقت کی نزاکتوں اورفتنوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ضرورت شدیدہ کے پیش نظراس مسئلہ میں مذہب مالکیہ پرفتوی دیاہے، نیز اس قول پرفتوی دینے کی تجویز خودفقہ حنفی کی کتب میں موجود ہے، چناں چہ علامہ شامی نے درر منتقی کے حوالہ سے چوتھی صدی کے مشائخ حنفیہ میں سے علامہ قہستانی کا قول نقل فرمایاہے۔

لو افتی به فی موضع الضرورة ینبغی ان لابأس به علی ماأظن ۔ شامی ٦/ ٤٦١زکریا ،الدرالمنتقی ۲/ ۵٤۰ کوئٹه ،

وقد قال فی البزازیة :الفتوی فی زماننا علی قول مالك وقال الزاھدی کان بعض اصحابنا یفتون به للضرورة ۔شامی ٦/ ٤٦١زکریا

علامہ ظفراحمد عثمانی فرماتے ہیں:

قلت ولمالك ان یقول ان ابتلاء المرأة بالزنا ضیاعھا فان خیف علی امرأة المفقود ابتلائھا بالزنا کان حکمھا حکم ضالة الغنم ومذھب الحنفیة فی الباب وان کان قویا روایة ودرایة ولکن المتأخرین منا قد اجازواالافتاء بمذھب مالك عند الضرورة نظرا الی فسادا لزمان ۔ (اعلاء السنن ۱۱/ ۵۸ کراچی)

مفقودالخبر کے احکام کاخلاصہ

الغرض اس مسئلہ میں احناف کا مفتی بہ قول یہی ہے اورعمل بھی اسی پر ہے چناں چہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے ’’الحیلۃ الناجزۃ‘‘ میں اس پر کافی تفصیلی بحث فرمائی ہے ذیل میں اس خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے۔

مبتلا بہ عورت اگر تفریق چاہے تو وہ قاضی کی عدالت میں معاملہ پیش کرے اور گواہوں کے ذریعہ شخص مفقود سے اپنا نکاح اور اس کا مفقود الخبر ہونا ثابت کرے اس کے بعد قاضی خود بھی اس کی تحقیق کرلے اور جب مفقود کا پتہ نہ چل سکے تو عورت کو چار سال تک انتظار کا حکم دے اگر اس میں بھی پتہ نہ چل سکے تو اس کی موت کا فیصلہ کردیا جائے اور عورت عدت وفات گذارنے کے بعد نکاح ثانی کرسکتی ہے۔

اور اگر شرعی قاضی موجود نہ ہو تو اگر وہاں گورمینٹ کی جانب سے ایسے حکام متعین ہو جو اس قسم کے معاملات کے شرعی طریقے پر فیصلے کرتے ہوں اور وہ مسلمان ہوں تو ان کا فیصلہ بھی قاضی کے قائم مقام ہوگا اور اگر مسلمان حاکم نہ ہو یا اس کی عدالت سے شریعت کے مطابق فیصلہ نہ ہوتا ہو تو دین دار مسلمانوں کی ایک جماعت (شرعی کمیٹی) بنا کر مذکورہ بالا بیان کے مطابق تحقیق کرے اور مکمل تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو یہ فیصلہ بھی قاضی کے فیصلے کے درجے میں ہوگا۔

مذکورہ بالا چار سال انتظار کرنے کا حکم اس وقت ہے جب عورت اتنی مدت باعصمت زندگی گذارنے پر قادر ہو، ورنہ تو فقط ایک سال تک انتظار کرنے کا حکم دیا جائے گا اور وہ بھی تب جب اتنی مدت میں زنا میں مبتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو اور اس کے پاس نان نفقہ بھی موجود ہو، ورنہ بلا تاجیل عورت کو فوری طلاق اور فسخ کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

اگر مفقود شخص کی موت کا فیصلہ کردینے کے بعد وہ لوٹ آیا تو اگر خلوت صحیحہ سے پہلے پہلے لوٹ آئے تو متفقہ طور پر عورت پہلے شوہر کے نکاح میں ہی رہے گی دوسرے شوہر کے پاس نہیں رہ سکتی اور اگر خلوت صحیحہ کے بعد لوٹے تو مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ دوسرے شوہر کے پاس رہے گی، پہلے شوہر سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہے گا؛ البتہ یہ ضروری ہے کہ شوہر ثانی کو یہ علم نہ ہو کہ اس کا شوہر اول لاپتہ ہے، ورنہ تو پھر شوہر اول کے نکاح میں ہی رہے گی؛ لیکن احناف کے نزدیک اس دوسری صورت میں بھی وہ شوہر اول کی ہی بیوی رہے گی ۔ الحیلۃ الناجزۃ ۲۰۸ تا ۲۱۲۔ ۲۸۱ تا ۲۹۱ مکتبہ رضی دیوبند

کتاب الاباق

بھگوڑا غلام لوٹانے والے کو جعل دینا

اگر غلام بھاگ جائے اور کوئی آدمی اس کو مولی کے پاس تین دن کی مسافت طے کر کے لائے اور غلام کی قیمت چالیس درہم سے کم ہو تو طرفینؒ کے نزدیک لانے والے کو اس کی قیمت سے ایک درہم کم کا معاوضہ دیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے بقول مکمل چالیس درہم دیے جائیں گے۔

فان كانت قيمته أقل من أربعين درهما فله قيمته إلا درهما وقال أبويوسف له الجعل كاملا (أی اربعون درهما)الاختيار۳/ ٤۰ بيروت

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں:

ولابی يوسف أن تقديره ثبت شرعا بلاتعرض لقيمته فيمنع النقصان كما تمنع الزيادة ، ألاترى أن الصلح باكثر منه لايجوز بخلاف الصلح على الاقل لأنه حط البعض وهو لوحط الكل كان جائزا فكذا البعض وهذا هو المشهور۔تبيين ٤/ ۲۲٥ زكريا

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله وان لم يعدلها عند الثانی لثبوته بالنص : فلايحط منه لنقصان القيمة كصدقة الفطر لايحط منها لو كانت قيمة الرأس أنقص من صدقة الفطر ۔ وذكر صاحب البدائع والاسبيجابی الامام مع محمد فكان هو المذهب والذی عليه المتون مذهب ابی يوسف كما لايخفی فينبغی ان يعول عليه لموافقته للنص ۔

(شامی ٦/ ٤٥۳ زكريا،مجمع الانهر ۲/ ٥۲٤ كوئٹه ، الدرالمنتقی ۲/ ٥۳۲ كوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان كانت قيمته أقل من أربعين درهما قضی له بقيمته إلادرهما : قال الاسبيجابی : وهذا قول أبی حنيفة ومحمد وقال ابويوسف : له اربعون و اعتمده الامام المحبوبی و النسفی وصدرالشريعة ۔ التصحيح الترجيح ۳۱۰ بيروت ۔

خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ کا قول راجح اور مفتی بہ ہے اس لیے کہ وہ نص سے ثابت ہے اور اصحاب متون نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

کتاب احیاء الموات

مردہ زمین کو آباد کر کے مالک بننا

اگر کسی نے بنجر زمین کو حاکم وقت کی اجازت سے آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہوگا اور اگر اجازت کے بغیر آباد کیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اس کا مالک نہیں ہوگا؛ مگر صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔

ومن احیاہ باذن الامام ملکہ ،وإن أحیاہ بغیر اذنہ لم یملکہ عند ابی حنیفة وقالا یملکہ.(قدوری ٤٥٥ بشری ، الاختیار ٧٦/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے۔

ولابی حنیفة قولہ علیہ السلام : لیس للمرء الاما طابت بہ نفس إمامہ ۔ وأما روياه يحتمل أنه إذن لقوم لانصب لشرع ولانہ مغنوم لوصولہ الی ید المسلمین بایجاف الخیل والرکاب فلیس لاحد ان یختص بہ بدون الامام کمافی سائر الاغنائم ۔ هداية ٤٨٣/٤

تخریج : الحدیث رواہ الطبرانی وفیہ ضعف من حدیث معاذ ،نصب الرایة ٢٩٠/٤

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کی دو دلیلیں پیش کی ہے۔

(۱) حدیث جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ آدمی کا صرف وہی مال اس کے حصہ کا ہوتا ہے جو اس نے اپنے امام کی خوشی سے پایا ہو (اگر چہ سند کے اعتبار سے یہ روایت ضعیف ہے) معلوم یہ ہوا کہ امام کی اجازت ضروری ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ زمین بھی مال غنیمت میں شامل ہیں کیوں کہ وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں مجاہدین اور گھوڑ سواروں کے حملے کے ذریعہ پہنچی ہے، لہٰذا کسی کو امام کی اجازت کے

بغیر کسی حصے کو اپنے لیے خاص کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

شامی میں ہے:

وان اذن لـه الامـام فـی ذلك وقـالا:یملکها بلااذنه ،وهذا لو مسلما فلو ذمی شرط الاذن اتفاقا .

قـولـه وقالایملکها بلا اذنه : ممایتفرع علی الخلاف ما لوامر الامام رجلا ان یعمر ارضـا میتة عـلـی ان ینتفع بها ولایکون له الملك ،فأحیاها لم یملك عنده لان هذا شرط صـحیـح عند الامام ،وعندهم : یملکها ولااعتبار لهذا الشرط ، ومحل الخلاف :اذا ترك الاستـئذان جهلا ، أما اذاترکه تهاونا بالامام کان له ان یستردها زجراً، أفاده المکی : ای اتـفـاقـا وقـول الامـام هـو الـمـختـار ولـذا قـدمـه فـی الـخانیة والملتقی کعادتهما وبه اخذالطحاوی وعلیه المتون ـشامی ۵/۱۰ .

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قـولـه وبـلا اذنـه لایـملکهاعنده خلافا لهما والاول المختار فان قاضی خان قدمه ،وقد قررذلك فی اول کتابه ـالدرالمنتقی ۲۲۹/٤ کوئٹہ

وان احیـاه بغیر اذنه لم یملکه عند ابی حنیفة واختاره البرهانی والنسفی وغیرهما۔ التصحیح والترجیح ۳۱۱ بیروت

یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول ہی کو اختیار کیا ہے۔

نوٹ : امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ مسلمان شخص نے بلا اجازتِ حاکم زمین آباد کی ہو۔ اگر ذمی نے ایسا کیا تو بالاتفاق اجازت ضروری اور شرط ہے، اس کے بغیر وہ مالک نہ ہوگا، اس طرح مسلمان نے بھی نادانی میں حاکم سے اجازت طلب نہ کی ہو تو بھی حکم اس طرح مختلف فیہ ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بڑائی میں اور امام وحاکم کے استخفاف کی وجہ سے اجازت طلب نہ کرے تو ایسی زمین واپس لینے کا امام کو اختیار ہے یعنی صاحبینؒ کے مطابق بھی اس صورت میں وہ مالک نہ ہوگا۔

ارض موات کے کنویں کاحریم

اگر کسی نے بنجر زمین میں جانوروں کی سیرابی کے لیے یا زمین اور باغ سیراب کرنے کے

لیے کنواں کھودا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی ہر جانب سے چالیس گز اس کا حریم شمار ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک عطن کا حریم چالیس گز اور ناضح یعنی باغ وغیرہ کے کنویں کا حریم ساٹھ گز ہے۔

جانوروں کو سیراب کرنے کے لیے کھودے گئے کنواں کو بئر عطن اور زمین کی آپ پاشی کے لیے کھودے گئے کنواں کو بئر ناضح کہتے ہیں، بئر عطن سے پانی ہاتھ سے یعنی دستی ڈول سے نکالا جاتا ہے اور بئر ناضح سے اونٹ وغیرہ یعنی رہٹ یا بڑے ڈول سے پانی نکالا جاتا ہے۔

ومن حضر بئراً فی موات فحریمها أربعون ذراعا من کل جانب للناضح والعطن هذا عند ابی حنیفة .... وقال ابویوسف ومحمد ان کانت للناضح فستون ، الاختیار ۷۸/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ماروینا من غیر فصل والعام المتفق علی قبوله والعمل به اولی عنده من الخالص فی قبوله والعمل به وکان القیاس یأبی استحقاق الحریم لان عمله فی موضع الحفر والاستحقاق به فیما اتفق علیه الحدیثان ترکناه وفیما تعارضا فیه حفظناه ولانه قد یستقی من العطن بالناضح ومن بیر الناضح بالید فاستوت الحاجة فیهما ویمکنه ان یدیر البعیر حول البیر فلایحتاج الی زیادة مسافة ۔ هدایة ٤/۸۵ ٤ مکتبه بلال

تخریج : الحدیث روی من حدیث عبدالله بن مغفلؓ ،ومن حدیث ابی هریرة ، نصب الرایة ٤/۲۹۱ .واخرج ابن ماجه من حدیث عبدالله بن مغفل بلفظ من حفر بیرا فله اربعون ذراعاعطنا لماشیته واخرجه اسحاق والطبرانی وفی الباب عن ابی هریرة ۔ الدرایة ٤/۸۵ ٤ مکتبه بلال

صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کی تین دلیلیں دی ہیں۔

(۱) پہلی دلیل عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث ہے جو ابن ماجہ نے روایت کی ہے یہ حدیث ہر کنویں کو عام ہے چاہے عطن ہو یا ناضح۔

اس دلیل پر کوئی یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث مطلق نہیں بلکہ 'عطن الماشیتہ' سے

مقید ہے، یعنی یہ حدیث تو بئر عطن کو شامل ہے بئر ناضح کا حکم اس سے کیسے مستنبط کیا جا سکتا ہے؟

علامہ عینی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔

(۱) حدیث میں مذکور لفظ بطور تغلیب کے لیے ہے نہ کہ تقیید کے لیے کیوں کہ جنگلوں میں اکثر و بیشتر کنوؤں کا استعمال بطریق عطن ہی ہوتا ہے اس لیے یہاں عطن سے انتفاع کے تمام طریقے مراد ہوں گے اور کلام عرب میں اس طرح کا کلام بکثرت کیا جاتا ہے قرآن کریم میں بھی اس کی کئی مثالیں موجود ہیں مثلا باری تعالی کا ارشاد ہے ''و ذروا البیــع ''اس آیت میں بیع کا ذکر تغلیباً ہے، کیوں کہ جمعہ کے وقت اسی کا غلبہ زیادہ ہوتا ہے ورنہ سعی الی الجمعہ سے مانع تمام چیزوں کا ترک اس سے مراد ہے نہ کہ صرف خرید وفروخت۔

خلاصہ یہ کہ یہ حدیث عام اور متفق علیہ اور معمول بہ ہے اور صاحبینؒ نے جو حدیث پیش کی ہے وہ خاص اور مختلف فیہ ہے لہٰذا حدیث عام قابل ترجیح ہوگی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حریم بالکل نہ ملے کیوں کہ کسی چیز کا استحقاق عمل کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور کھودنے والا عمل کھودنے کی جگہ تک ہی محدود ہے تو حریم نہ ملنا چاہئے لیکن جس مقدار (۴۰) پر دو حدیثین متفق ہیں وہاں ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور جہاں مختلف ہیں قیاس پر عمل کیا، یعنی چالیس میں دو حدیثین مفتق ہے لہٰذا حدیث پر عمل کرتے ہوئے چالیس کو لے لیا اور ساٹھ میں مختلف ہیں لہٰذا قیاس کے مطابق اسے نہیں لیا۔

(۳) بیر عطن سے کبھی اونٹ کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے اور کبھی بیر ناضح سے ہاتھ سے پانی نکالا جاتا ہے تو ضرورت دونوں میں برابر ہی، لہٰذا مقدار بھی برابر ہوگی یعنی چالیس ذراع۔

تنبیہ: صاحب ہدایہ کی دوسری دلیل پر صاحب نتائج الافکار نے تعقب کیا ہے کہ یہ دلیل اشکال سے خالی نہیں ہے تطویل کی غرض سے صرف اس کے حوالے سے اکتفاء کیا جاتا ہے۔ نتائج الافکار ا/۸۹ زکریا

فتاوی شامی میں ہے:

لكن نسبة القهستانی لمحمد ثم قال :ویفتی بقول الامام وعزاه للتتمة ، قوله ویفتی

بقول الامام : وقدم الاختيار بقولهما أيضا ، لكن ظاهر المتون و الشروح ترجيح قوله : فانهم قرروا دليله وايدوه بما لامزيد عليه واخر في الهداية دليله ، فاقتضى ترجيحه أيضا كما هو عادته وذكر ترجيحه العلامة قاسم في تصحيحه ۔ ردالمختار مع الدر ۸/۱۰زكريا

ہندیہ میں ہے:

وأما حريم بئر الناضح فستون ذراعا في قولهما وقال أبو حنيفةؒ لا اعرف إلاأنها أربعون ذراعا وبه يفتى ۔ هندية ۳۸۷/۵ کوئٹہ

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وحريم العطن أربعون ذراعا من كل جانب هو الصحيح وكذا حريم الناضح وعندهما للناضح ستون .... ويفتى بقول ابى حنيفةؒ ۔ الدرالمنتقى ۲۳۲/٤ کوئٹہ

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وحريم البئر : يختلف بين بئر العطن (العطن : مناخ الابل حول البئر) وبئر العطن (هى التى ينزح منها الماء باليد) وبين بئر الناضح (وهى التى ينزح منها الماء بالبعير ونحوه)

وحريم بئر العطن : اربعون ذراعا من كل جانب باتفاق الحنفية كما دلت بعض الروايات لكنها غريبة اى لم يثبت كما قال الزيلعى ۔

وحريم بئر الناضح اربعون ذراعا كبئر العطن عند ابى حنيفة عملا بحاجة الناس وعند الصاحبين ستون ذراعا لماروى "وحريم بئر الناضح ستون ذراعا) والصحيح ان حريمها على قدر الحاجة من كل الجوانب بشرط ان يحفرها فى موات باذن الامام أوفى ملكه فلوحفر فى ملك الغير لايستحق الحريم ۔ الفقه الاسلامى وادلته ۴۳۷/۵ الهدى ديوبند

نہر کا حریم

اگرکسی کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہوتو امام صاحبؒ کے نزدیک اس نہر کے لیے حریم نہیں ہوگا الا یہ کہ صاحب نہر اس کے لیے حریم ہونے پر گواہ پیش کردے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ

اس کے لیے پگڈنڈیاں ہوں گی جس پر وہ چل سکے اوراس کی مٹی اس پر ڈال سکے۔

ومن كان له نهر فی ارض غیر ہ فلیس له حریم عند ابی حنیفة الا ان یکون له البینة علی ذلك وعند هما له مسناة النهر یمشی علیها ویلقی علیها طینه ۔قدوری ٤٥٧ بشری ، الاختیار ۷۸/۳ بیروت

توضیح المسئلہ : امام صاحبؒ کے اس اختلاف کے بارے میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بنیاد دراصل ارض موات میں احیاء نہر کا مسئلہ ہے، کہ اگر کسی نے بنجر زمین میں نہر کھودی تو اس کو حریم ملے گا یا نہیں ؛لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس پر تمام کا اتفاق ہے کہ ارض موات میں احیاء نہر والے مسئلہ میں صاحب نہر کو حریم ملے گا اور یہ الگ مسئلہ ہے جس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ نہر اور زمین کے درمیان میں دونوں سے متصل ایک ہموار زمین ہو اور اس پر کوئی علامت نہ ہو کہ یہ زمین دونوں میں سے کس کی ہے مثلا وہ بلند نہ ہو کہ اس کو نہر اور زمین کے مابین حد فاصل بنایا گیا ہو اسی طرح اس پر کسی کے پودے وغیرہ بھی نہ لگے ہو اور نہ ہی اس پر مٹی ڈلی ہو۔اس لیے کہ اگر وہ زمین مساوی نہ ہو، اٹھی ہوئی ہو تو وہ بالا جماع صاحب نہر کی ہوگی اسی طرح اگر وہ کسی کے کام میں مشغول ہو تو جس کے کام میں مشغول ہوگی زمین اسی کی ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ نہر اور زمین کے درمیان ایسا حریم ہو جس پر کوئی ایسی علامت نہ ہو جس سے مالک کا اندازہ ہو سکے اور صاحب نہر اور صاحب ارض میں اس زمین کو لے کر منازعت پیدا ہو جائے تو امام صاحبؒ کے بقول وہ زمیں صاحب ارض کی ہوگی الا یہ کہ صاحب نہر بینہ قائم کردے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ صاحب نہر کی ہوگی۔

قیل ان هذه المسألة مبنیة علی ان من احیا نهرا فی موات لایستحق له حریما عنده وعند هما یستحقه وقال عامتهم الصواب انه یستحقه بالاجماع اتقانی عن شروح الجامع الصغیر ثم نقل عن المحققین ایضا انها لیست مبنیة علی ذلك ، وان للنهر فی الموات حریما اتفاقا ومثله فی الاختیار زاد الاتقانی : وانما الخلاف فیما اذا لم یعرف ان المسناة فی ید من هی بان کانت متصلة بالارض مساویة لها ولم تکن اعلی منها

فلو بینهما فاصل کحائط ونحوه فالمسناة لصاحب النهر بالاجماع عنایة :ولو مشغولة بغرس لاحدهما اوطین و نحوه فهی لصاحب الشغل بالاتفاق تصحیح قاسم ۔

ومثله فی الزیلعی حیث قال بعد کلام فینکشف بهذا موضع الخلاف وهو ان یکون الحریم موازیا للارض لا فاصل بینهما ، وأن لایکون الحریم مشغولاً بحق أحدهما معینا معلوما وإن کان فیه اشجار ولایدری من غرسها فهو علی هذا الاختلاف ومثله فی الهدایة وغیرها ومنه مایأ تی عن الکرمانی ، وهذا کله یؤید مامر من تصحیح الاتفاق علی أنه لو فی موات فله حریم ومافی الهندیة من اجرائه الخلاف فی الموات ایضا فهو مقابل للصحیح بل محل الخلاف فیما لو کان فی ملك الغیر کمافرضه المصنف ثم فی الهدایة ولانزاع فیما به اسمساك الماء انما النزاع فیماوراء ه مما یصلح للغرس.(شامی ۱۰/۱۰)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله انه اشبه بالارض صورة ومعنی أماصورة لاستوائهما ومعنی من حیث صلاحیته للغرس والزراعة والظاهر شاهد لمن فی یده ما هو اشبه به کاثنین تنازعا فی مصراع باب لیس فی یدهما والمصراع الآخر معلق علی باب احدهما یقضی للذی فی یده ما هو اشبه بالمتنازع فیه ۔ هدایة ٤٨٧/٤ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ حریم کی مشابہت نہر اور زمین دونوں سے ہے لیکن زیادہ مشابہت صوری اور معنوی دونوں طرح زمین سے ہے،صورتا تو ظاہر ہے کہ حریم اور زمین دونوں صورت میں یکساں ہیں اور معنی مشابہت اس طرح ہے کہ جوکام زمین سے لیے جاسکتے ہیں وہی کام اس سے بھی لئے جاسکتے ہیں مثلا درخت وغیرہ لگانا اور کھیتی کرنا ،لہٰذا دونوں مشابہتوں کی وجہ سے ظاہر حال صاحب ارض کے لیے شاہد ہے کیوں کہ حریم کے مشابہ چیز بلاشبہ اس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کی زمین ہے لہٰذا حریم صاحب ارض کی ہوگی ،اس کی مثال دروازے کے دو پاٹوں کی سی ہے جس میں سے ایک پاٹ مثلا زید کے دروازے پر لگا ہوا ہے اور دوسرا ایک پاٹ ہے جس میں زید اور خالد کا اختلاف ہے تو چوں کہ ظاہر حال زید کی موافقت میں ہے لہٰذا اسی کے حق

میں فیصلہ کیا جائے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ومن كان له نهر في أرض غير ه فليس له حريم عند أبي حنيفة إلا أن يقيم البينة وقال أبويوسف ومحمد ،له مسناة النهر يمشي عليهام ويلقي عليهاطينه : هذا اذا لم تكن مشغولة بغرس لاحدهما أو طين ونحوه ذلك فان كان فهي لصاحب الشغل بالاتفاق قال الهندواني: آخذ بقوله في الغرس وبقولها في الطين " واختارقوله المحبوبي والنسفي ـ التصحيح والترجيح ٣١٢ بيروت

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

ومن كان له نهر يجري في ارض غيره فليس له اى لصاحب النهر حريمه بمجرد دعواه أنه له عندابي حنيفة لان الظاهر لايشهد له بل لصاحب الارض لانه من جنس ارضه والقول لمن يشهد له الظاهر إلا أن يقيم البينه على ذلك لانها لاثبات خلاف الظاهر ... قال في التصحيح : واختار قول الامام المحبوبي النسفي قال : وهذا اذا لم تكن مشغولة بغرس لاحدهما اوطين ، فان كان فهي لصاحب الشغل بالاتفاق ـ اللباب ٢٢٣/٢ مكتبه علميه بيروت

كتاب المأذون

عبد ماذون کو نکاح کرنے کا اختیار

عبد ماٗذون کو نہ نکاح کرنے کا اختیار ہے اور نہ ہی اپنے مملوکوں کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عبد ماٗذون کو باندی کا نکاح کرانے کا اختیار ہوگا۔

ولايتزوج ولا يزوج مماليكه وقال أبويوسف : يزوج الامة . الاختيار ١١٠/٢ بيروت ـ

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن الاذن يتضمن التجارة وهذا ليس بتجارة ولهذا لايملك تزويج العبد ـ هداية ٣٦٤/٣ بلال

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ماٴذون کو جو اجازت ملی ہے اس کا مقصد مال کی تحصیل ہے اور وہ بھی بطریق تجارت اور باندی کا نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے اس لیے غلام کے نکاح کا اسے اختیار نہیں ہوگا لہٰذا باندی کے نکاح کا بھی اختیار نہیں ہوگا۔

شامی میں ہے:

ولا یزوج رقیقه وقال أبویوسف : یزوج الامة .....ولهما أن الاذن تناول التجارة والتزویج لیس منها ـ شامی ۲۳۹/۹ زکریا ،ومثله فی مجمع الانهر وکتب الاخری ٦٧/٤ بیروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولایزوج ممالیکه ، هذا علی اطلاقه قول أبی حنیفة ومحمد ، وقال أبویوسف له أن یزوج أمته واختار قولهما المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ،ورجح دلیلهما ـ التصحیح والترجیح ـ ۳۱۳ـ

ماذون کا اقرار محجور ہونے کے بعد

اگر عبد ماٴذون نے محجور ہونے کے بعد اپنے پاس موجود چیز میں کسی کے لیے اقرار کیا، مثلا فلاں کی میرے پاس امانت ہے یا شیئ مغصوب ہے یا میرے ذمہ قرضہ ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اقرار درست ہوگا؛ صاحبینؒ کے نزدیک درست نہیں ہوگا۔

اذا حجر علیه فاقراره جائز فیما فی یده من المال عند ابی حنیفة وقالا لایصح اقراره ـ قدوری ٤٥٩ بشری ، الاختیار ١١١/٢ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان المصحح هو الید ولهذا لایصح اقرار الماذون فیما اخذه المولی من یده والید باقیة حقیقة وشرط بطلانها بالحجر حکما فراغها عن حاجته واقراره دلیل تحققها (هدایة ٣٦٧/٣ مکتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقر کے اقرار کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مقر جس چیز کا اقرار کر رہا ہے اس پر اس کو حقیقی اور حکمی دو طرح قبضہ ثابت ہو اور عبد ماٴذون کا حجر کے

بعد اپنے پاس موجود چیزوں میں حقیقتاً اور حکما دونوں طرح قبضہ ثابت ہے۔ حقیقتاً تو ظاہر ہے کہ جس کا وہ اقرار کررہا ہے وہ اس کے قبضہ میں ہے اور حکما بایں طور کہ اس کے پاس موجود مال میں اس کی ضرورت متعلق ہے اس لیے کہ حجر سے حکمی طور پر قبضہ اس وقت باطل ہوتا ہے جب کہ مال اس کی ضرورت سے فارغ ہو اور اس کا اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابھی اس کی ضرورت باقی ہے، لہٰذا حقیقتاً اور حکما دونوں طرح قبضہ باقی ہونے کی وجہ سے اس کے پاس موجود مال میں اس کا اقرار درست ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر آقا نے اقرار سے پہلے اس کے قبضہ سے مال نکال لیا ہوتا تو اس کا اقرار درست نہ ہوتا، اس لیے کہ اب حقیقتاً اور حکما دونوں طرح آقا کا قبضہ ثابت ہے جو کہ غلام کے اقرار سے باطل نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

اقراره مبتدأ بعد حجره ان ما معه امانة او غصب او دين عليه لآخر صحيح فيقبضه منه وقالا لايصح ـ قوله وقالا لايصح يعنى حالا وهو القياس شرنبلالية ـ شامى ٢٤٦/٩ زكريا

علامہ شامی نے صاحبینؒ کے قول کو قیاس قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اور استحسان وجوہ ترجیح میں سے ہے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کا قول راجح ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وان اقر بما فى يده بعدحجره صح وهذا عند الامام ....وقالا لايصح اقراره وهو القياس .... ووجه الاستحسان ان المصحح للاقرار بعد الحجر هو اليد ـ البحرالرائق ١٧٩/٩ زكريا

وان اقر بما فى يده بعد حجر ه صح هذا عند ابى حنيفة ...وقال ابو يوسف ومحمد لايصح اقراره وهو القياس ...ووجه الاستحسان ان المصحح للاقرار قبل الحجر عليه هواليد ـ تبيين ٢٩٥/٦ زكريا ومثله فى مجمع الانهر ٧٠/٤ كوئٹه

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا حجر علیه فاقراره جائز فیما فی یده من المال عندأبی حنیفة وعند هما لا یصح واختار قوله من تقدم ذکر هم (ای أصحاب المتون)التصحیح والترجیح :۳۱۳

ماذون مدیون غلام کا مال

اگر عبد ماً ذون اس قدر مقروض ہوگیا کہ اس کا مال اور اس کی ذات تمام کو محیط ہوگیا تو ایسی صورت میں جو مال اس کے پاس ہو آقا اس کا مالک نہیں رہتا، لہٰذا اگر اس کے مال میں کوئی غلام ہو اور آقا اس کو آزاد کرے تو وہ آزاد نہ ہوگا؛ جب کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ آقا اس کے مال کا مالک رہتا ہے، لہٰذا اس کے آزاد کرنے سے غلام آزاد ہو جائے گا، البتہ عبد ماً ذون مدیون کے مال ورقبہ میں غرماء کا حق متعلق تھا اور مولی کے تصرف سے اس میں نقصان ہوا اس لیے مولی پر اس کے تصرف کے بقدر قیمت لازم ہوگی۔

واذا لزمته دیون تحیط بماله ورقبته لم یملك المولی مافی یده فان اعتق عبیده لم تعتق عند ابی حنیفة وقالا یملك مافی یده ویعتق وعلیه قیمته ۔قدوری ٤٦٠ بشری ،الاختیار ۱۱۲/۲ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وله ان الملك للمولی انما یثبت خلافة عن العبد عن فراغه عن حاجته کملك الوارث علی ماقررناه والمحیط به الدین مشغول بها فلایخلفه فیه ۔ واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فریعته واذا نفذ عند هما یضمن قیمته للغرماء لتعلق حقهم به . هدایة ۳٦٨/۳ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ آقا اپنے تاجر غلام کی کمائی کا مالک بطریق نیابت اس وقت ہوتا ہے جب وہ کمائی غلام کی ضرورت سے فارغ ہو اور مذکورہ مسئلہ میں غلام کا مال اس کی ضرورت میں مشغول ہے، یعنی اس کو دین محیط ہے تو آقا اس مال میں غلام کا نائب نہیں بنے گا اور جب وہ نائب نہیں بنے گا تو اس کا تصرف بھی نافذ نہ ہوگا۔

علامہ شامی، ابن نجیم، زیلعی، داماد آفندی وغیرہ نے اپنی کتب میں امام صاحبؒ کی دلیل

میں صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ دلیل ہی ذکر کی ہے صراحتاً کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی، سوائے اس کے کہ اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں رقم طراز ہیں:

وان اعتق عبیده لم یعتقوا عند ابی حنیفة .....واختارقوله الائمة المذکورون اولا (ای اصحاب المتون المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة) التصحیح والترجیح ۳۱۳:

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا لزمته دیون تحیط بما له ورقبته ....فان اعتق المولی عبیده لم یعتقوا عند ابی حنیفة لصدوره من غیر مالك وقالا یملك المولی مافی یده من اکسابه ،فینفذ اعتاقه لعبیده ... قال فی التصحیح : واختارقول الامام المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ۔ اللباب ۲۲٦/۲ مکتبه علمية بیروت

کتاب المزارعة

مزارعت بالثلث اور بالربع کا حکم

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تہائی اور چوتھائی پر مزارعت باطل ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

قال ابوحنیفة المزارعة بالثلث والربع باطلة وقالا جائزة ۔ قدوری ٤٦٢ مکتبه بشری ، الاختیار ۸٥/۳ بیروت

الاختیار میں ہے:

وهی عقد علی الزرع ببعض الخارج وهی جائزة عند ابی یوسف و محمد وعند ابی حنیفة هی فاسدة ۔ الاختیار ۸٥/۳ بیروت

پیداوار کے بعض حصہ پر کھیتی کرنے کے عقد کو مزارعت کہتے ہیں، صاحبینؒ کے نزدیک جائز

ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

إلا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الامة بها و القياس يترك بالتعامل كمافي الاستصناع ۔ هداية ٤٢٤/٤

یعنی لوگوں کی حاجت کے پیش نظر قیاس کو ترک کرکے اس کو جائز قرار دیا گیا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

وقالوا:الفتوى اليوم على قولهما لحاجة الناس اليها وللتعامل والقياس يترك بمثل هذا والنص ورد بخلافه فيعمل به لانه هو الظاهر عندهما ۔البحرالرائق ٢٩٠/٩ زكريا

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وقالوا الفتوى اليوم على قولهما لحاجة الناس اليها ولتعاملهم ،والقياس قد يترك بالتعامل والضرورة كما في الاستصناع ۔ تبيين ٤٣١/٦ زكريا،

ومثله في مجمع الانهر ١٤٠/٤ كوئٹه ،الدرالمنتقى ١٤٠/٤ كوئٹه والهندية ٢٣٥/٥ كوئٹه)

مزارعتِ فاسدہ کا حکم

مزارعت فاسد ہوجائے تو پیداوار بیج والے کی ہوگی چناں چہ زمین والے کی طرف سے ہوتو کام کرنے والے کو اجرت مثل ملے گی اور بقول شیخینؒ وہ بھی اس مقدار سے زائد نہیں دی جائے گی جو اس کے لیے شرط لگائی گئی تھی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی چاہے وہ مقدار مشروط سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔

واذا فسدت المزارعة فالخارج لصاحب البذر فان كان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجرمثله لايزاد على مقدار ماشرط له من الخارج وقال محمد له اجر مثله بالغا ما بلغ .(قدورى ٤٦٤ بشرى ،الاختيار ٨٨/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کی دلیل کتاب الاجارة میں باب الاجارة الفاسدة میں مسئلہ

''و کذا استأجر حمارا یحمل علیه طعاما'' کے ضمن میں ذکر فرمائی ہے۔

ولا یجاوز بالاجر قفیزا لانه لما فسدت الاجارة فالواجب الاقل ۔ مما سمی و من اجرالمثل لانه رضی بحط الزیادة ۔هدایة ٣٠٨/٤ بلال ،

یعنی وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا اور وہ بھی اس مقدار سے زائد نہیں دیا جائے گا جو بصورت اجرت کے طے کی تھی اس لیے کہ وہ خود اجرت متعین کر کے زیادتی گھٹانے پر راضی ہو گیا ہے لہٰذا اس کو اتنی ہی مقدار ملے گی۔

واذا فسدت المزارعة فالخارج من الارض لصاحب البذر لانه نماء ملكه فان كان البذر من قبل رب الارض فللعامل من اجر مثله لان رب الارض استوفى منفعته بعقد فاسد بشرط ان لايزيد الاجر للعامل على مقدار ماشرط له من الخارج لرضائه بسقوط الزيادة وهذا عندابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد له اجر مثله بالغا ما بلغ والفتوى على قولهم ـالفقه الحنفى وادلته ١٦٠/٣٠ ـ ١٦١

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذافسدت المزارعة فالخارج لصاحب البذر ،فان كان البذرمن قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لايزاد على قدر ماشرط له من الخارج قال فى الهداية و هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف ومشى عليه المحبوبى والنسفى.(التصحح الترجيح ٣١٦ بيروت /اللباب ٢٣١ مكتبه علميه بيروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

عقد مزارعت کب پورا ہوتا ہے ؟

امام صاحبؒ کے بقول کھیتی تیار ہو جانے کے بعد عقد مزراعت ختم ہو جاتا ہے، اس کے بعد تمام اعمال رب الارض اور مزارع کے درمیان مشترک ہوں گے، لہٰذا اب اگر ان اعمال کی ادائیگی یا اس کی اجرت مزراع پر لازم کر دی جائے تو یہ درست نہ ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسف اس کو عرف و تعامل کی بنا پر درست کہتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تعامل ناس کی وجہ سے عقد مزارعت میں شرط لگانا جائز

ہے عقد استصناع پر قیاس کرتے ہوئے۔اور مشائخ بلخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور علامہ سرخسیؒ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

وصح اشتراط العمل كحصاد ودياس ونسف على العامل عند الثانى للتعامل وهو الاصح وعليه الفتوى .

قوله للتعامل: فصار كالاستصناع...... وعن نصر ابن يحى ومحمد بن سلمة ان هذا كله على العامل شرط عليه ام لا للعرف، قال السرخسى : وهو الصحيح فى ديارنا أيضا ـ ردالمحتار مع الدر ٤٠٨/٩ زكريا ـ

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

فان شرطاه على العامل فسدت يعنى شرط العمل الذى يكون بعد انتهاء الزرع كالحصاد وماذكرناه على العامل ..... وهذه الاشياء ليست من افعال المزارعة فكانت اجنبية فيكون شرطها مفسدا كشرط الحمل والطحن على العامل قال فى الذخيره وهو ظاهر الرواية ـ

وعن ابى يوسف انها تصح مع اشراط ذلك على العامل، ومشايخ بلخ كانوا يفتون بهذه الرواية ويزيدون على هذا ويقولون : ويجوز شرط التنقية و الحمل الى منزله على العامل لان المزارعة على هذه الشروط متعاملة بين الناس و يجوز ترك القياس بالتعامل واختارشمس الائمة رواية أبى يوسف وقال: وهو الاصح فى ديارنا ـ البحرالرائق ٢٩٧/٩ زكريا ،ومثله فى التبيين ٤٤٠/٦ زكريا

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ووجه ذلك ان العقد يتناهى بتناهى الزرع لحصول المقصود فيبقى مال مشترك بينهما ولا عقد فيجب مؤنة عليهما واذا شرط فى العقد ذلك ولايقتضيه و فيه منفعة لاحدهما يفسد العقد كشرط الحمل والطحن على العامل وعن ابى يوسف انه يجوز اذا شرط ذلك على العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع وهو اختيار مشايخ بلخ قال شمس الائمة السرخسى هذاهو الاصح فى ديارنا فالحاصل ان ما كان من عمل قبل

الادراك كالسقى والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما فى ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباههما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما و المعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقى والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الادراك كالجداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الجداد على العامل لايجوز بالاتفاق لانه لاعرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولاعقد ولو شرط الحصاد فى الزرع على رب الارض لايجوز بالاجماع لعدم العرف ولو اراد فصل القصيل أو جد التمر بسرا والتقاط الرطب فذلك عليهما لانهما انهيا العقد لما عزما على القصل والجداد بسرا فصار كما بعدالادراك ۔ هداية ٤٢٩/٤ مكتبه بلال ديوبند

خلاصہ یہ کہ صاحب ہدایہ نے اعمال مزارعت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) ہر وہ کام جو کھیتی پکنے سے پہلے کے ہوں وہ کاشت کار کے ذمہ ہوں گے مثلا کھیت کو سیراب کرنا اور اس کی حفاظت کرنا وغیرہ ،الا یہ کہ کھیتی پکنے سے پہلے مدت مزارعت ختم ہوجائے تو اب مال مشترک ہونے کی وجہ سے کاشت کار ان کاموں کا پابند نہ رہے گا بل کہ دونوں اس کے ذمہ دار ہوں گے اور کاشت کار اپنے حصے کے بقدر زمین کی اجرت مثل یعنی معروف کرایہ کا ضامن ہوگا۔

(۲) ہر وہ کام جو کھیتی پکنے کے بعد پیدوار تقسیم کرنے سے پہلے کے ہیں وہ ظاہر روایت کے مطابق دونوں کے ذمہ ہوں گے مثلا کٹائی ،گہائی وغیرہ البتہ امام ابو یوسفؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق عرف کی بنا پر اگر معاہدہ میں کاشت کار سے ان کاموں کی شرط کر لی تھی تو وہ کاشت کار کے ذمہ ہوں گے اور نصر بن یحی اور محمد بن سلمی سے بھی یہی منقول ہے کہ اس کا مدار عرف پر ہے علامہ سرخسی نے بھی اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

(۳) ہر وہ کام جو تقسیم کے بعد کے ہوں مثلا غلہ کو لے جانا ،پیسنا وغیرہ یہ کام بالاتفاق دونوں کے ذمہ ہوں گے البتہ مشائخ بلخ کے نزدیک اگر معاہدہ کے وقت کاشت کار پر ان کی شرط کر لی ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ جن صورتوں میں جو کام جس کے ذمہ ہے وہ اگر دوسرے پر اس کو لازم

کردے یا کسی ایک ہی کے ذمہ تمام کام لازم کردیے جائیں اور وہ عقد کے تقاضہ کے خلاف ہو تو وہ عقدمزارعت کے لیے مفسد ہوگا الا یہ کہ عرف ہو تو عرف کی بنا پر فساد عقد کا حکم نہ لگایا جائے گا ۔مستفاد: مسائل مزارعت، ناشر جامعہ علوم القرآن جمبوسر

کتاب المساقات

مساقات میں پھلوں کو بطور معاوضہ طے کرنا

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مساقات میں پکنے والے پھلوں کو بطور معاوضہ طے کیا جائے تو یہ مساقات باطل ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدت متعین کردی جائے اور پھلوں کا کوئی جزوِ شائع بیان کردیا جائے تو جائز ہے۔

وقال ابو حنیفةؒ : المساقاة بجزء من الثمرة باطلة وقالا جائزة اذا ذکرا مدة معلومة وسمی جزء من الثمرة مشاعا. قدوری ٤٦٧ مکتبه بشری

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وشرط المدة قیاس فیها لانها اجارة معنی کما فی ا لمزارعة و فی الاستحسان اذا لم یبین المدة یجوز ویقع علی اول ثمر یخرج لان الثمر لادراکها وقت معلوم ۔ هدایة ٤٠٣/٤ مکتبه بلال ،

یعنی قیاس کے تقاضہ کے مطابق مزارعت کی طرح مساقاۃ میں بھی مدت کی تعیین شرط ہونی چاہئے تھی اس لیے کہ دونوں ابتداء اجارہ کے معنی میں ہے، لیکن بر بناء استحسان مساقات میں قیاس کو ترک کردیا اور مدت کو بیان کیے بغیر اس کو جائز قرار دیا اس لیے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم اور معروف ہے لہٰذا جو پھل پہلے پکیں گے ان پر یہ عقد منعقد ہوگا۔

شامی میں ہے:

دفع الشجر ......الی من یصلحه بجزء معلوم من ثمره وهی کالمزارعة حکما وخلافا ۔ قوله حکما: وهو الصحة علی المفتی به ۔شامی ٤١٣/٩ زکریا

شیخ وہبۃ زحیلی فرماتے ہیں:

المساقاة عند الحنفية كالمزارعة حكما وخلافا وشروطا ممكنة فيها فلا تجوز عند ابى حنيفة وزفر ..... وقال الصاحبان وجمهور العلماء تجوز المساقاة بشروط .....والفتوى عند الحنفية على قول الصاحبين ـ(الفقه الاسلامى وادلته ٥/٥٠٠)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

المعاملة وهى لغة فى المساقاة فى الاشجار والكرم بجزء من الثمرة فاسدة عند ابى حنيفة وعند هما جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزءا مشاعا و الفتوى على أنه تجوز وان لم يبين المدة ـ هندية ٥/٢٧٨ كوئٹه

كتاب النكاح

ذمیہ سے ذمی کی گواہی میں نکاح

اگر مسلمان نے کسی ذمیہ (کتابیہ) سے دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ نکاح کیا تو شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميتين جاز عند ابى حنيفة وابى يوسف ، وقال محمد : لايجوز . (قدورى ٤٦٩ بشرى ،الاختيار ٣/٩٦ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الشهادة شرطت فى النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذى خطر لا على اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط فى لزوم المال وهما شاهدان عليها. هداية ٢/٣٢٦ مكتبه بلال

شیخینؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح میں دو چیزیں ہیں ایک شوہر کے لیے ملک بضعہ کو ثابت کرنا اور دوسرا عورت کے لیے شوہر پر مال مہر واجب کرنا اور یہ بات مسلم ہے کہ شہادت ایسی چیز کے لیے ہوتی ہے جو قابل احترام ہو اور مذکورہ دو چیزوں میں بضع قابل احترام ہے، نہ کہ لزوم مال؛ یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت مال کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نکاح میں گواہی شوہر کے لیے زوجہ پر ملک بضع ثابت کرنے کے

لیے ہے نہ کہ شوہر پر مال واجب کرنے کے لیے؛ چناں چہ معلوم ہوا کہ یہ گواہی مسلمان شوہر کے حق میں اور ذمیہ عورت کے خلاف ہے اور کافر کی گواہی مسلمان کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے اگر چہ اس کے خلاف قبول نہیں کی جاتی ہے، لہٰذا دو آدمیوں کی گواہی سے یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

شامی میں ہے:

ولما كان تزوج المسلم ذمية لايشترط فيه اسلام الشاهدين ۔شامی ٤/ ٩٢ زكريا

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابی حنيفة وابی يوسف و قال محمد لايجوز أصلا ، قال الاسبيجابی الصحيح قولهما، ومشى عليه المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشريعة كذا فی التصحيح ۔ اللباب فی شرح الكتاب ٣/ ٤ بيروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميتين جاز عند ابی حنيفة وابی يوسف ، وقال محمد لا يجوز قال الاسبيجابی : الصحيح قولهما ومشى عليه المحبوبی و النسفی والموصلی وصدرالشريعة ۔ التصحيح الترجيح ٣٢٠ بيروت

یعنی اصحاب متون نے شیخین کے قول کو اختیار کیا ہے۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

ينبغی توافر اوصاف معينة فی الشهود وهی اولاً أن يكونوا أهلا لتحمل الشهادة وذلك بالبلوغ والعقل وثانيا ان يتحقق بحضورهم معنى الاعلان وثالثا أن يكونوا اهلا لتكريم الزواج لحضورهم .

اما الاهلية فتشرط فی الشهود على الزواج بالاتفاق الاهلية الكاملة وسماع كلام العاقدين وفهم المراد منهم ،وتكون شروط الشهودهی مايأتی ... إلى السابع : الاسلام شرط بالاتفاق ،بان يكون الشاهدان مسلمين يقينا و لايكفی مشهور الاسلام واشتراطه اذا كان الزوجان مسلمين واكتفى الحنفية بهذا الشرط اذاكانت الزوجة مسلمة فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين صح عندهم لان شهادة الكتابی على مثله جائزة ولايصح عند غيرهم لان الزوج مسلم ولابد من معرفة الزواج فی اوساط المسلمين ۔

الفقه الاسلامی وادلته ٨٦/٧الهدی دیوبند

آزاد عورت کی عدت میں باندی سے نکاح

آزادعورت کوطلاق بائن دینے کے بعداس کی عدت کے زمانہ میں باندی سے نکاح کرناامام صاحبؒ کےنزدیک جائزنہیں ہے۔صاحبینؒ کےنزدیک جائزہے۔

ولایجوز نکاح الامة فی عدة الحرة من طلاق بائن ۔ الاختیار ٩٩/٣بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کاقول راجح سمجھتے ہوئے صاحب ہدایہ نے ان کی دلیل مؤخرذکر فرمائی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان نکاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا ۔هدایة د٣٣١/٢مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہےحرۃ مطلقہ بائنہ کی مدت میں اس کامن وجہ نکاح باقی رہتاہے بایں طورکہ بعض احکام نکاح نفقہ سکنی وغیرہ شوہرکےذمہ باقی رہتے ہیں لہذااحتیاطاًباندی سےنکاح کرنے سےروکاجائےگا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولا یصح تزوج أمة علی حرة أو فی عدتها خلافا لهما فیما اذاکانت عدة البائن (القول المقدم فیه راجح کماهو دأبه)ملتقی الابحر ٢٤٢/١بیروت

واما المحرمات لا علی سبیل التابید تسعة ۔الی ان قال ۔ومنها الجمع بین الحرة والا مة فی النکاح .... ولو تزوج الامة وحرة فی عدته لایجوز فی قول أبی حنیفة خلافاً لصاحبیه (القول المقدم فیه راجح کماصرح الشامی)فتاوی قاضی خان ٣٦٥/١زکریا

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لایجوز نکاح الامة فی عدة الحرة ۔فتاوی سراجیة ١٩٩زمزم افریقه

نیزاصحاب متون نے امام صاحب کےقول پراعتمادکیاہے ۔(کنز۳۴بیروت ۔ وقایہ

۲/۱۷ مکتبہ تھانوی دیوبند)

حالت حمل میں نکاح

حاملہ عورت اگر شوہر سے حاملہ ہے تو اس کے ساتھ نکاح درست نہیں اور اگر زنا سے حاملہ ہے تو طرفینؒ کے نزدیک نکاح درست ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہے۔

ولایتزوج حاملا من غیره الا الزانیة فان فعل لایطؤھا حتی تضع وقال ابو یوسفؒ النکاح فاسد لماسبق ۔ الاختیار ۱۰۰/۳ بیروت

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولھماانھامن المحللات بالنص وحرمة الوطی کیلا یسقی ماء ه زرع غیره والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولاحرمة للزانی ۔ ھدایة ۳۳۲/۲ مکتبه بلال

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ من الزنا محللات میں سے ہے" واحل لکم ماوراء ذلکم "نص کی بناپر؛ کیوں کہ محرمات کے بیان میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا اور جو محللات میں سے ہو اس کے ساتھ نکاح جائز ہے، اب رہا مسئلہ وطی کے حرام ہونے کا تو اس کی وجہ حدیث پاک میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وضع حمل سے پہلے شوہر اس سے وطی کرے گا تو شوہر کا اپنے پانی سے غیر کی کھیتی کو سیراب کرنا لازم آئے گا جس کی ممانعت حدیث میں وارد ہے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

من کان یؤمن باللہ والیوم الآخرفلایسقی ماء ه زرع غیره ۔الحدیث رواه الترمذی عن رویفع بن ثابت فی باب الرجل یشتری الجاریة و ھی حامل.

یعنی جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے پانی سے غیر کی کھیتی سیراب نہ کرے ،یعنی حبلی من الغیر سے وطی نہ کرے۔

خلاصہ یہ کہ نکاح تو اس لیے جائز ہے کہ واحل لکم ماوراء ذلکم کے تحت وہ محللات میں داخل ہے اور جو محللات میں سے ہوں ان سے نکاح جائز ہوتا ہے، اور وطی کی حرمت حدیث پاک کی بنا پر ہے کیوں کہ اس سے غیر کی کھیتی کو اپنے پانی سے سیراب کرنا لازم آتا ہے جس سے حدیث میں منع

کیا گیا ہے۔

شامی میں ہے:

وصح نکاح حبلی من زنا لاحبلی من غیر ہ أی الزنا لثبوت نسبه .... وان حرم وطؤها ودواعیه حتی تضع متصل بالمسئلة الاولی لئلا یسقی ماؤہ غیره اذا الشعر ینبت منه .

قوله وصح نکاح حبلی من زنا ای عندهما وقال ابویوسف لایصح و الفتوی علی قولهما کمافی القهستانی عن المحیط ۔ شامی ١٤١/٤ زکریا

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وصح نکاح حبلی من زنا عند الطرفین وعلیه الفتوی لدخولها تحت النص ......خلافا لابی یوسف ..... و لاتطؤ الحبلی من الزنا ای یحرم الوطی و کذا دواعیه ولاتجب النفقة حتی تضع الحمل اتفاقا لقوله علیه السلام "من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یسقین ماء ہ زرع غیره" یعنی اتیان الحبالی ۔ مجمع الانهر ٤٨٥/١ کوئٹه

ہندیہ میں ہے:

وقال ابوحنیفة ومحمد یجوز ان یتزوج امرأة حاملا من الزنا ولایطؤها حتی تضع وقال ابویوسف لایصح والفتوی علی قولهما کذا فی المحیط ۔ هندیه ٢٨٠/١ کوئٹه

صابیہ سے نکاح

امام صاحبؒ کے نزدیک صابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز نکاح الصابیات عند ابی حنیفة خلافا لهما ۔الاختیار ١٠٠/٣ بیروت

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے اختلاف کی بنیاد صابی کی تعریف وتفسیر میں اختلاف ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صابی وہ ہے جو انبیاء میں سے کسی پر ایمان رکھتا ہو اور کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتا ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ صابی وہ ہے جو ستاروں کی پرستش کرتا ہو اور کسی آسمانی کتاب کو نہ مانتا ہو۔

امام صاحب کی تعریف کے اعتبار سے صابی اہل کتاب میں داخل ہے اور اہل کتاب سے نکاح درست ہے لہٰذا امام صاحب بھی اس کے ساتھ نکاح کے جواز کے قائل ہیں۔اور صاحبین کی تعریف کے اعتبار سے بت پرستوں کے حکم میں ہے اوران سے نکاح جائز نہیں ہے لہٰذا ان سے نکاح بھی جائز نہیں۔

ویجوز تزوج الصابیات ان کانوایؤمنون بدین ویقرء ون بکتاب لانھم من اھل الکتاب وان کانوایعبدون الکواکب ولا کتاب لھم لم تجز منا کحتھم لانھم مشرکون ،والخلاف المنقول فیه محمول علی اشتباہ مذھبھم فکل اجاب علی ماوقع عندھم وعلی ھذا حال ذبیحتھم. ھدایة ۳۳۰/۲ مکتبه بلال.

ولایصح نکاح عابدة کوکب لاکتاب لھا قوله : عابدة کوکب لاکتاب لھا: ھذا معنی الصائبة المذکورة فی المتون علی احد التفسیر ین فیھا قال فی الھدایة ویجوز تزویج الصائبات ان کانوا یؤمنون یدین نبی ویقرون بکتاب لانھم من اھل الکتاب ،وان کانوا یعبدون الکواکب ولاکتاب لھم لم یجز منا کحتھم لانھم مشرکون ،والخلاف المنقول فیه محمول علی اشتباہ مذھبھم فکل أجاب علی ما وقع عندہ وعلی ھذا حال ذبیحتھم : ای الخلاف بین الامام القائل بالحل ،بناء علی تفسیرہ بان لھم کتاب لکنھم یعظمون الکواب کتعظیم المسلم الکعبة ،وبین صاحبیه القائلین بعدم الحل بناء علی انھم یعبدون الکواکب ،قال فی الفتح : فلواتفق علی تفسیر ھم اتفق علی الحکم فیھم ۔ شامی ۱۳۵/٤ زکریا ۔عالمگیری ۲۸۱/۱ کوئٹه ۔

نکاح متعه اور موقت کا حکم

ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک نکاح متعہ اور مؤقت دونوں باطل ہیں،صرف امام زفرؒ بایں معنی نکاح مؤقت کے قائل ہیں کہ توقیت باطل ہوکر نکاح دائمی سمجھا جائے گا۔

ونکاح المتعة والنکاح المؤقت باطل ..... وقال زفر النکاح المؤقت صحیح ویبطل التأقیت ۔الاختیار ۱۰۲/۳ بیروت

صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ حنفیہ کا قول راجح قرار دیا ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولنا أنه اتی بمعنی المتعة والعبرة فی العقود للمعانی ولافرق بین ما اذا طالت مدة التأقیت او قصرت لأن التأقیت هو المعین لجهة المتعة وقدوجد ۔ هدایة ٣٣٤/٢مکتبه بلال

ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح مؤقت میں متعہ کے معنی پائے جاتے ہیں کیوں کہ نکاح مؤقت کا مقصد بھی کچھ روز فائدہ اٹھانا ہوتا ہے اور عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، جیسے کفالہ بشرط براۃ اصیل حوالہ ہے اور حوالہ بشرط عدم برأت اصیل کفالہ ہے پس معلوم ہوا کہ عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے اور نکاح مؤقت میں متعہ کے معنی پائے گئے لہٰذا وہ بھی متعہ کی طرح باطل ہوگا ، چاہے مدت کم ہو یا دراز؛ کیوں کہ وقت متعین کرنا ہی جہت متعہ کو متعین کرنا ہے اور وہ پایا گیا۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

والمؤقت ای بطل النکاح المؤقت وقال زفر وهو صحیح ۔ .... قلنا هو فی معنی نکاح المتعة والعبرة للمعانی دون الالفاظ ۔تبیین ٤٩٠/٢ زکریا

فتاوی عالمگیری میں ہے:

نكاح المتعة باطل لایفید الحل ولایقع علیها طلاق ولا ایلاء ولاظهار ولایرث احدهما من صاحبه ..... والنكاح المؤقت باطل کذا فی الهدایة ۔عالمگیری ٢٨٣/١ کوئٹه

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

اتفقت المذاهب الاربعة وجماهیر الصحابة علی ان زواج المتعة ونحوه حرام باطل وکونه باطلا عند الحنفیة بالرغم من ان هذا الشرط من الشروط الصحة لانه منصوص علی حکمه فی السنة الا ان الامام زفر اعتبر الزواج المؤقت صحیحا ...ورد علیه بان العقد المؤقت فی معنی المتعة والعبرة فی العقود للمعانی لا للالفاظ ۔الفقه الاسلامی وادلته ٧٥/٧الهدی دیوبند

لیکن علامہ شامی اور صاحب فتح القدیر نے امام زفرؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

والنکاح باطل وقال زفر: وھو جائز لان النکاح لایبطل بالشروط الفاسدة بل تبطل ھی ویصح النکاح ..... ومتقضی النظر ان یترجح قوله ،لان غایة الامر ان یکون الموقت متعة وھو منسوخ ، لکن نقول المنسوخ معنی المتعة علی الوجه الذی کانت الشرعیة علیه وھو ماینتھی العقد فیه بانتھاء المدة و یتلاشی .... وانا لا اقول بذلك وانما اقول :ینعقد مؤبدا ویلغوا شرط التوقیت فحقیقة الغاء شرط التوقیت ھو اثر النسخ ۔ فتح القدیر ٣/ ٢٤٠ زکریا

علامہ ابن الہمام کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح موقت میں متعہ کے معنی ہے جوکہ منسوخ ہے لیکن وہ متعہ منسوخ ہے جوایک خاص مدت کے لیے کیا گیا ہواور امام زفرؒ تو توقیت کو باطل قرار دیتے ہوئے اس کے مؤبد ہونے کے قائل ہیں اورنص بھی اس کی توقیت کو باطل کرنے اور تابید کا حکم دینے کے لیے وارد ہوئی ہے،لہٰذا معلوم ہوا کہ امام زفرؒ اس نکاح کے قائل ہیں جس کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے نہ کہ متعہ منسوخہ کے۔

شامی میں ہے:

ویبطل نکاح متعة وموقت .... ثم ذکر فی الفتح ادلة التحریم ... ثم رجح قول زفر لصحة الموقت علی معنی أنه ینعقد مؤبدا ویلغو التوقیت ،لان غایة الامر ان الموقت متعة وھو منسوخ لکن المنسوخ معناھا الذی کانت الشریعة علیه وھو ماینتھی العقد فیه بانتھاء المدة فالغاء شرط التوقیت اثر النسخ ۔ شامی ١٤٩/٤ زکریا

باب فی الاولیاء والاکفاء

ولی کی رضامندی کے بغیر غیر کفؤ میں نکاح

امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے بغیر ولی کے بھی منعقد ہوجائے گا باکرہ ہو یا ثیبہ۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

وینعقد نکاح المرأة الحرة البالغة العاقلة برضائھا وان لم یعقد علیھا ولی عند أبی حنیفة بکرا کانت أوثیبا ، وقالا ینعقد إلاباذن ولی. (قدوری ٤٧٣ مکتبة بشری

،الاختيار ٣/ ٤٠)

توضیح الاختلاف: ظاہرالروایۃ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کا قول متفق علیہ ہے کہ نکاح درست اورنافذ ہےاورصاحبینؒ سے جواختلاف مروی ہے وہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے۔امام صاحبؒ کے قول کی جانب ان کا رجوع ثابت ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

نفذ نكاح حرة مكلفة بلاولى، وهذا عندابى حنيفة وابى يوسف فى ظاهر الرواية وكان ابى يوسف اولا يقول : انه لاينعقد الابولى اذا كان لها ولى ثم رجع وقال : ان كان الزوج كفوا لهاجاز والا فلا ثم رجع وقال جاز سواء كان الزوج كفوا لها اولم يكن وعند محمد ينعقد موقوفاعلى اجازة الولى سواء كان الزوج كفوا لها اولم يكن ويروى رجوعه الى قولهما ـتبيين ٢/ ٤٩٣زكريا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولى ..... واطلقها فشمل البكر والثيب و اطلق فشمل الكفؤ وغير ه وهذا ظاهر الرواية عن ابى حنيفة وصاحبيه لكن للولى الاعتراض فى غير الكفؤ وماروى عنهما بخلا فه فقد صح رجوعهما اليه ـ البحرالرائق ٣/ ١٩٤زكريا

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے ظاہرالروایت کے مطابق بغیر ولی کے آزاد عاقلہ، بالغہ کا نکاح درست ہوجائے گا البتہ اگر غیر کفو میں کیا ہوتو مفتی بہ قول کے مطابق نکاح ہی منعقد نہ ہوگا

فتاوی بزازیہ میں ہے:

ولو زوجت نفسها بلا إذن الولى من غير كفؤ يفتى فى زماننا برواية الحسن عن الامام انه لايجوز النكاح لان كل قاضى لايعدل ولاكل شاهد يعدل ولا كل واقع يدفع ويرفع فكان الاحتياط فى ابطال النكاح وذكر برهان الأئمة ان الفتوى فى جواز النكاح بكرا كانت او ثيبا على قول الامام الاعظم لقوة دليل الامام قال الله تعالى ”فلاتعضلو هن ان ينكحن ازواجهن“ ـ فتاوى بزازية ٤/ ١١٨ كوئٹہ

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ویفتی فی غیر الکفؤ بعدم جوازہ اصلا وھو المختار للفتوی لفساد الزمان ،قولہ بعدم جوازہ اصلا ھذہ روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ، قولہ وھو المختارللفتوی وقال شمس الائمۃ وھذا اقرب الی الاحتیاط کذا فی تصحیح العلامۃ قاسم ۔شامی ٤/١٥٧ زکریا ،ملتقی الابحر ١/٤٩٠ کوئٹہ ،مجمع الانھر ٤/٤٩٠ کوئٹہ

خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) ولی کی اجازت کے بغیر بالغہ کا نکاح درست ہے، (۲) بالغہ کا نکاح غیر کفو میں ہو تو باطل ہوگا۔

البتہ فقہ اکیڈمی انڈیا کے گیارہویں سیمینار میں غیر کفو میں نکاح کو صحیح قرار دیا گیا ہے اور ظاہر روایت کے مطابق ولی کو اعتراض کا حق ہونے کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اکیڈمی کے فیصلوں کی شق نمبر ۲/۳/۴ درج ذیل ہے۔

(۲) ہر عاقل و بالغ کو خواہ مرد ہو یا عورت؛ خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے اور جو بالغ نہیں ہے یا دماغی توازن صحیح نہ ہو تو ان کے نکاح کا اختیار اولیاء کو حاصل ہے اور اس سلسلے میں لڑکی اور لڑکا دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۳) عاقلہ بالغہ لڑکی کو ولی کی مرضی کے بغیر خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اولیاء اور لڑکی کی رضامندی سے نکاح ہو۔

(۴) عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں کفاءت یا مہر کے مطلوبہ معیار کا لحاظ نہ کرے تو اولیا کو قاضی کے ذریعہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

ثیبہ بالزناء کا حکم

اگر باکرہ کی بکارت زنا سے زائل ہوگئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ بھی باکرہ کے حکم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک ثیبہ کے حکم میں ہے۔

وإن زالت بکارتھا بالزناء فھی کذلك (أی فی حکم الابکار) عند ابی حنیفۃ وقال

ھی فی حکم الثیب ۔ قدوری ٤٧٤ بشری ،الاختیار ١٠٦/٣ بیروت

توضیح: باکرہ کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح باکرہ کا نکاح ہوتا ہے اس کا بھی ہوگا لہٰذا اس کا سکوت رضامندی کے لیے کافی سمجھا جائے گا۔

نیز یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کا زنا لوگوں میں مشہور نہ ہو بایں طور کہ وہ اس کی عادی نہ ہو اسی طرح اس پر حدزنا بھی جاری نہ ہوئی ہو؛ ورنہ بالاتفاق اس کا سکوت معتبر نہ ہوگا بل کہ نطق ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

أوزنی وھذہ فقط بکر حکما ان لم یتکرر ولم تحد بہ والافثیب ، قولہ ان لم یتکرر ولم تحد بہ ھذا معنی قولھم : ان لم یشتھر زناھا یکتفی بسکوتھا لان الناس عرفوھا بکرا فیعیبونھا بالنطق فیکتفی بسکوتھا .... بخلاف ما اذااشتھر زناھا. قولہ وإلا: صادق بثلاث صور ما إذا تکرر منھا الزناء ولم تحد أوحدت و لم یتکرر اوتکرر وحدت ۔شامی ١٦٦/٤۔١٦٧ زکریا ،الاختیار ١٠٦/٣ بیروت ،البحرالرائق ٢٠٥/٣ زکریا

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الناس عرفوھا بکرا فیعیبونھا بالنطق فتمتنعوا عنہ فیکتفی بسکوتھا کیلا تتعطل علیھا مصالحھا ۔ ھدایہ ٣٣٧/٢ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس عورت کو باکرہ سمجھتے ہیں اب اگر وہ کلام کرے گی تو لوگ اس کو معیوب قرار دیں گے لہٰذا اس عورت کے مصالح کے پیش نظر اس کے سکوت کو کافی سمجھا جائے گا۔

واما فی الزناء فیثبت حقیقة عند الکل فی الاصح کما فی الظھیریة وانما زوجت کالابکار عندہ فاکتفی بسکوتھا مع ان القیاس یأباہ لان فی الزامھا النطق اشاعة الفاحشة فعارض دلیل الزامھا النطق دلیل المنع من اشاعة الفاحشة و المنع مقدم ۔ ولاخفاء ان من اشتھر زناھا بان اقیم علیھا الحد،اوصار الزناء عادة لھا او وطئت بشبھة او نکاح فاسد تزوج کالثیبات. النھرالفائق ٢٠٦/٢ دارالایمان سھارنفور ،

یعنی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے سکوت کا اعتبار نہ کیا جاوے بل کہ نطق کو لازم کیا جائے لیکن نطق کو لازم کرنے کی صورت میں برائی کو پھیلانا لازم آتا ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ ایک دلیل نطق کو لازم کرتی ہے اور دوسری روکتی ہے اور دلیل منع دلیلِ الزام پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا اس کے بھی سکوت کا اعتبار کیا جاوے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وان زالت بزنافكذلك عند ابی حنيفة قال فی الهداية : وقال ابو يوسف ومحمد والشافعی لايكتفی بسكوتها ،وقال الاسبيجابی والصحيح قول ابی حنيفة ۔ التصحيح والترجيح ۳۲۱ بيروت

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا زالت بكارتها بزنا فهی كذلك أی فی حكم الابكار عند ابی حنيفة فيكتفی بسكوتها ،لان الناس يعرفونها بكرا فيعيبونها بالنطق فتمتنع عنه كيلا تتعطل عليه مصالحها ..... قال الاسبيجابی والصحيح قول الامام واعتمده النسفی والمحبوبی، قال فی الحقائق : والخلاف فيما اذا لم يصرالفجورعادة لها ولم يقم عليها الحد، حتی اذا اعتادت ذلك او اقيم عليها الحد يشترط نطقها بالاتفاق وهوالصحيح ۔اللباب ۹/۳ مكتبه علميه بيروت

دعوی سکوت علی البکر

شوہر نے عورت سے کہا کہ جب تجھے نکاح کی خبر پہنچی تو تو خاموش رہی اور عورت نے کہا کہ میں نے رد کر دیا تھا، تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک قول عورت ہی کا معتبر ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک مرد کا قول معتبر ہوگا اور اس پر یمین نہیں ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں کھائی جاتی اور صاحبینؒ کے نزدیک کھائی جاتی ہے۔

واذا قال الزوج للبكر : بلغك النكاح فسكت وقالت بل رددت فالقول قولها ولايمين عليها ولايستحلف فی النكاح عند ابی حنيفة وقالا يستحلف فيه ۔ قدوری

٤٧٤ بشری ،الاختیار ١٠٦/٣ بیروت

توضیح: اس عبارت میں دو مسئلے ہیں (۱) سکوت اور عدم سکوت کو لے کر شوہر اور عورت میں اختلاف ہو گیا شوہر کہتا ہے کہ جب تمہارے پاس نکاح کا پیغام پہنچا تو تم نے خاموشی اختیار کی تھی لہٰذا میرے ساتھ تمہارا نکاح لازم ہو گیا، عورت کہتی ہے کہ اطلاع ملتے ہی میں نے رد کر دیا تھا لہٰذا نکاح نہیں ہوا اور حال یہ ہے کہ گواہ دونوں کے پاس موجود نہیں ہے تو ہمارے نزدیک عورت کا قول معتبر ہوگا جب کہ امام زفرؒ مرد کے قول کا اعتبار کرتے ہیں اس مسئلہ میں راجح قول ائمہ ثلاثہ حنفیہ کا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ونحن نقول انه يدعى لزوم العقد وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع إذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لأن اللزوم قد ظهر بمضى المدة ـ هداية ٣٣٧/٢ بلال

ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد عقد نکاح کو لازم کر کے ملک بضع کے مالک ہونے کا دعوی کر رہا ہے اور عورت اس کا انکار کر رہی ہے اور اصل عدم نکاح اور عدم تملک بضع ہے لہٰذا مرد کا قول اصل کے خلاف ہوا اور عورت کا اصل کے موافق، اور جس کا قول اصل کے خلاف ہو وہ مدعی اور جس کا اصل کے موافق ہو وہ مدعی علیہ کہلاتا ہے اور مدعی یعنی مرد کے پاس گواہ موجود نہیں ہے لہٰذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قال الزوج للبكر البالغة بلغك النكاح فسكت وقالت رددت النكاح ولا بينة لهما على ذلك ولم يكن دخل بها طوعافى الاصح فالقول قولها بيمينها على المفتى به وتقبل بينته على سكوتها ..... ولو برهنا فبينتهااولى الا ان يبرهنا على رضاها او اجازتها ـ الدر المختار : ٤ /١٦٧ـ

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ثم ذكر الامام بعد ذلك اختلاف التصحيح فى قبول بينتها بعد الدخول ثم قال

والصحيح القبول لانه وان بطلت الدعوى فالبينة لاتبطل لقيامها على تحريم الفرج والبرهان عليه مقبول بلا دعوى قال الغزى وقد الف شيخنا العلامه على المقدسى فيها رسالة اعتمد فيها تصحيح القبول ،

قوله فالقول قولها لانه يدعى لزوم العقد وملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة ولايقبل قول وليها عليها بالرضاء لانه يقر عليها بثوت الملك و اقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح كذافي الفتح ـ ردالمحتار مع درالمختار ١٦٧/٤ـ١٦٨ زكريا ـتبيين ٥٠١/٢ زكريا ـالبحرالرائق ٢٠٦/٣ زكريا ـفتاوى هنديه ٢٨٩/١ كوئٹه

(۱) علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں میں ایک فریق اپنی بات پر بینہ پیش کرے، شوہر سکوت پر یا عورت رد پر تو بینہ قبول ہوگا اوراس کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

(۲) دونوں بینہ پیش کرے تو عورت کے بینہ کو راجح قرار دیں گے، ہاں اگر عورت کے رد کے جواب میں شوہر فقط سکوت کا نہیں بل کہ عورت کی صریح اجازت یا رضا مندی کا بینہ پیش کرے تو اس صورت میں شوہر کا بینہ راجح ہوگا۔

(۳) دونوں کے پاس بینہ نہیں مرد ملک بضع کا مدعی ہے اور عورت انکار کرتی ہے تو باعتبار اصل (عدم ملک بضع) عورت کی بات معتبر ہوگی البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس سے قبل عورت طوعا وطی پر قدرت نہ دے چکی ہو، اگر اس نے طوعا وطی پر قدرت دے دی ہے تو عورت کے دعویٰ رد کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۴) شوہر نے خبر نکاح میں عورت کے سکوت کا دعوی کیا اور عورت رد کا دعوی کرتی ہے، بینہ دونوں کے پاس نہیں ہے پھر عورت نے طوعا وطی پر قدرت دے دی تو نمبر تین کے مطابق عورت کی بات کا اعتبار نہ ہوگا اور شوہر کے دعوی کے مطابق نکاح درست ہو جائے گا؛ لیکن اس کے بعد اگر عورت اپنے دعوی رد پر بینہ پیش کرے تو قبول ہوگا یا نہیں؟

الصحيح القبول لانه وان بطلت الدعوى فالبينة لا تبطل لقيامها على تحريم الفرج والبرهان عليه مقبول بلادعوى۔

یعنی صحیح قول کے مطابق دعوی کے باطل ہونے کے باوجود بینہ قبول کیا جائے گا، اس لیے کہ

اس سے ملک بضع کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اور ایسے مسئلہ میں بدونِ دعوی کے بھی بینہ قبول کیا جائے گا۔

نکاح میں عورت سے قسم

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بات پر بینہ پیش نہیں کیا تو عورت سے قسم لی جائے گی یا نہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک نہیں لی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک لی جائے گی۔عموم بلوی کی وجہ سے فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

فالقول قولها بيمينها على المفتى به ، قوله على المفتى به وهوقولهما و عنده لايمين عليها ۔شامی ٤/١٦٨ زکریا ،البحرالرائق ٢٠٦/٣ زکریا

دراصل یہ مسئلہ ان نو مسئلوں میں سے ہے جن میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان منکر سے قسم لینے اور نہ لینے میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک صرف دو مسئلوں (حدود اور لعان) کے علاوہ باقی سب میں قسم لی جاتی ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد ان حضرات کے درمیان ایک اصول میں اختلاف پر ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قسم انہی مسئلوں میں لی جاتی ہے جن میں ''نکول عن الیمین'' یعنی قسم سے انکار کو بذل پر محمول کرنا درست ہو، چاہے ان میں اقرار درست ہو یا نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک ان مسئلوں میں قسم لی جاتی ہے جن میں نکول عن الیمین کو اقرار پر محمول کرنا درست ہو چاہے ان میں بذل درست ہو یا نہ ہو۔

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

ولايستحلف عندابی حنيفة فی النكاح والرجعة والفئ فی الايلاء والرق والاستيلاد والنسب والولاء والحدود واللعان ،لان فائدة اليمين القضاء بالنكول والنكول بذل منه عنده والبذل لايجری فی هذه الاشياء لانهاحق الله تعالى وانما قلنا ذلك حملا للتورع عن اليمين وعندهما يستحلف لان النكول اقرار عندهما والاقرار

یجری فی ھذہ الاشیاء ،

وفی ھامشہ : عندھما یستحلف فی ذلک کلہ الافی الحدود واللعان فتقرر أنہ لایستحلف فی الحدود واللعان علی قولھم جمیعا وانما اختلافھم فی الاشیاء السبعة الباقية قال القاضی فخرالدین: والفتوی علی قولھما ۔مختارات النوازل ۱۱۰/٤ موسسئة ایفاء ،بدائع الصنائع ۳٤۰/۵ زکریا

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

ولایستحلف فی النکاح عند ابی حنیفة وقالا یستحلف فیہ قال فی الحقائق : والفتوی علی قولھما لعموم البلوی ۔اللباب فی شرح الکتاب ۹/۳ بیروت ،مجمع الانھر علی ملتقی الابحر ٤۹٤/۱ کوئٹہ ،الدرالمنتقی ٤۹۳/۱ کوئٹہ ،البحرالرائق ۲۰٦/۳ زکریا

عصبات کی عدم موجودگی میں ولایت تزویج

امام صاحبؒ کے نزدیک عصبات کی عدم موجودگی میں دوسرے قرابت داروں کے لیے ولایت تزویج ثابت ہوگی، مثلا بہن، ماں، خالہ وغیرہ۔صاحبینؒ کے نزدیک انہیں ولایت حاصل نہیں ہوگی اور نکاح جائز نہیں ہوگا اور عصبات کی عدم موجودگی میں ولایت امام وقاضی کو ہوگی۔

وقال ابوحنیفة یجوز لغیر العصبات من الاقارب التزویج مثلا الاخت والام والخالة ، وقال محمد لایجوز وقول ابی یوسف مضطرب والاشھر انہ مع محمد (قدوری مع الجوھرة ۷٤/۲ دارالکتاب دیوبند ،الاختیار ۱۰۸/۳)

توضیح الاختلاف: اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مضطرب ہے، صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ وہ امام محمدؒ کے ساتھ ہے لیکن صاحب فتح القدیر نے ان پر رد فرمایا ہے اور کافی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، علامہ شامی اور دیگر محققین نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں:

وقول ابی یوسف مضطرب فیہ الاشھر انہ مع محمد ؛ علی مافی الھدایة. وقال

الکافی : الجمھور ان أبایوسف مع ابی حنیفة وفی شرح الکنز وابویوسف مع ابی حنیفة فی اکثر الروایات ۔ فتح القدیر ۲۷۵/۳ زکریا

قال ابن عابدین شامی :

قولہ فالولایة للام الخ ای عند الامام ومعہ ابویوسف فی الاصح ۔شامی ۱۹۵/٤ زکریا

ومثلہ فی البحر والتبیین و کتب اخری المعتبرة، فلیراجع.

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں شیخینؒ اورامام محمدؒ کا اختلاف ہے اورفتوی شیخینؒ کے قول پر ہے ۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الولایة نظریة والنظر یتحقق بالتفویض الی من ھو المختص بالقرابة الباعثة علی الشفقة ۔ ھدایة :۲-۳٤۰

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا مدار شفقت پر ہے اور شفقت ہر اس شخص میں موجود ہوگی جس کے ساتھ ایسی قرابت ہو جو شفقت پر ابھارنے والی ہو چناں چہ جس میں بھی ایسی قرابت پائی جائے گی اس کو ولایت حاصل ہوگی چاہے وہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

فان لم یکن عصبة فالولایة للام ثم للاخت لأب وأم ، قولہ فالولایة للام الخ : أی عند الامام ومعہ ابویوسف فی الاصح وقال محمد لیس بغیر العصبات ولایة وانما ھی للحاکم والاول الاستحسان والعمل علیہ الافی مسائل، لیست ھذہ منھا ، فما قیل من ان الفتوی علی الثانی غریب لمخالفتہ المتون الموضوعة لبیان الفتوی ۔ شامی ۱۹۵/٤ زکریا

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

التزویج عندالامام ،وھو استحسان لان الولایة نظریة ،والنظر یتحقق بالتفویض الی من ھو المختص بالقرابة الباعثة علی الشفقة ۔مجمع الانھر ٤۹۸/۲ کوئٹہ ومثلہ فی المنتقی ٤۹۸/۲ کوئٹہ

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وان لـم تـكن عصبة فالولاية للام ثم للاخت لاب وام ، إلى ان قال ـ وهذا عند ابى حنيفة وهو استحسان ـتبيين ۵۱۲/۲ زكريا

صغیر اور صغیرہ کا خیار بلوغ

ولی کے لیے صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرانا جائز ہے، چناں چہ اگر باپ اور دادا نے ان کا نکاح کرایا تو بلوغ کے بعد بھی ان کو خیارِ بلوغ حاصل نہ ہوگا اور اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نکاح کرایا ہوتو طرفینؒ کے نزدیک ان کو خیار بلوغ ملے گا ،امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی خیار نہیں ملے گا۔

ويـجـوز للمولى انكاح الصغير والصغيرة والمجنونة ثم ان كان المزوج ابا أو جدا فـلاخيـار لهـما بعد البلوغ وان زوجهما غيرهما فلهما الخيار إن شاء ا اقاما على النكاح وان شاء ا فسخا وقال ابويوسف : لاخيار لهما كالاب والجد. الاختيار ۱۰۷/۳ بيروت

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهـمـا ان قـرابة الاخ نـاقـصة والـنـقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى الـمـقـاصد عسى والتدارك ممكن بخيار الادراك ....ويشترط فيه القضاء بخلاف العتق لان الـفسـخ هـنـا لدفع ضررخفى وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانثى فجعل الزاما فى حق الآخر فيفتقرالى القضاء ـهداية ۲-۳۳۸.

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ میں ان کے مقابلے میں قرابت ناقص پائی جاتی ہے اور نقصان قرابت نقصان شفقت کی دلیل ہے اور ظاہر بات ہے کہ شفقت کے کم ہونے کی وجہ سے مقاصدِ نکاح میں کچھ خلل واقع ہونے کا امکان ہے، لہٰذا اسی خلل کو دور کرنے کے لیے صغیرین کو خیار بلوغ ملے گا، پس وہ قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر کے نکاح کو فسخ کروادیں، یہاں فسخ نکاح کے لیے قضاء قاضی ضروری ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ لڑکی طرف خیار بلوغ کی بنیاد پر تفریق کا مطالبہ ہوتو شوہر اس کا انکار کرے، لہٰذا شوہر پر حکم تفریق لازم کرنے کے لیے قضاء قاضی ضروری ہے۔

لان فرض المسئلة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر تاما فربما ينكره الزوج فيحتاج الى القضاء للالزام ـ فتح القدير ٢٧٠/٣

نوٹ: ہدایہ کی عبارت: فجعل الزام فی حق الآخر فيفتقر الى القضاء کے ضمن میں ہدایہ کی اردو شرح ''اشرف الہدایہ'' میں الزام اور قضاء قاضی کے ضروری ہونے کی جو شرح انہوں نے ذکر فرمائی ہے وہ قابل اطمینان نہیں ۔مرتب۔

فقیہ ابواللیث فرماتے ہیں:

وتزويج الاب والجد الصغيروالصغيرة لازم لكمال الولاية ووفورالشفقة حتى لايثبت لهما الخيار بعد بلوغهما وتزويج غيرهما نافذ ولهماالخيار بعد بلوغهما لنقصان الولاية وقصور الشفقة فيدخل فيه تزويج القاضى وهو الصحيح ـ(فتاوى النوازل ١٧٦ دارالايمان سهارنفور)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان زوجها غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ قال فى الهداية وهذا عندابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف لاخيار لهما قال الاسبيجابى والصحيح قولهما ومشى عليه المحبوبى والنسفى ـ التصحيح والترجيح ٣٢٢ بيروت

مجنونہ پر ولایت باپ یا بیٹے کو ؟

اگر مجنونہ عورت کا باپ اور اس کا بیٹا جمع ہو جائے تو شیخینؒ کے نزدیک ولایتِ نکاح بیٹے کو حاصل ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک باپ کو حاصل ہوگی۔

وابن المجنونة يقدم على ابيها فى ولاية النكاح .وقال محمد : يقدم الاب ـ الاختيار ١٠٩/٣ بيروت

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الابن هو المقدم فى العصوبة وهذه الولايه مبينة عليها ولا معتبر بزيادة الشفقة كأب الام مع بعض العصبات ـ هدايه ٢-٣٤١ .)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت عصبہ ہونے کی بنیاد پر ہے اور بیٹا عصبہ ہونے میں مقدم ہے لہٰذا اس کا بیٹا ہی ولی ہوگا نہ کہ باپ، رہا مسئلہ شفقت کا تو ولایت میں نفسِ شفقت کا اعتبار ہے نہ کہ زیادتیٔ شفقت کا اور نفسِ شفقت میں بیٹا اور باپ دونوں برابر ہیں، لہٰذا حق تقدم میں زیادتیٔ شفقت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ یہی وجہ ہے کہ اگر نانا کے ساتھ کوئی عصبہ موجود ہو تو حق ولایت میں وہ عصبہ مقدم ہوتا ہے حالاں کہ نانا میں شفقت ومحبت زیادہ ہوتی ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ھیں : واعتمد قولهما المذکورون قبله (المحبوبی و النسفی والموصلی وصدر الشریعة) التصحیح و الترجیح :۳۲۹۔و مثله فی المعتصربحواله التصحیح ، قدوری، ٤٨١، بشری۔

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

وقوله و ولی المجنون والمجنونة .... ابنها وان افاقا بعد العقد لاخیار لها لانه مقدم علی الاب ۔ طحطاوی علی الدر ٤١/٢ مکتبة الاتحاد دیوبند

شامی، بحرالرائق، تبیین وغیرہ میں صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ دلیل ہی ذکر کی گئی ہے صراحتاً کسی قول راجح قرار نہیں دیا گیا۔ نیز شیخینؒ کے قول کو اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے لہٰذا شیخین کا قول ہی راجح سمجھا جائے گا۔

امام عبداللہ الموصلی فرماتے ہیں:

وابن المجنونة یقدم علی ابیها ۔ المختار ١٠٩/٣ بیروت

علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں:

وولی المجنونة فی النکاح ابنها دون ابیها ۔تنویرالابصار مع الشامی : ٢٠٢/٤۔ زکریا۔

عورت مہر مثل سے کم پر نکاح کرے تو

اگر عورت نے اپنا نکاح مہر مثل سے کم پر کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا یہاں تک کہ شوہر مہر مثل مکمل کردے یا اس کو جدا کردے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہوگا۔

وإذا تزوجت المرأة ونقصت من مهر مثلها فللأولياء الاعتراض عليها عند أبى حنيفة. (وقالاليس لهم ذلك) قدورى مع المعتصر ٤٧٧ بشرى ـ

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے:

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها ـهدايه ٢:-٣٤٣.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء اپنی خاندانی عورتوں کے مہر کی گرانی پر فخر اور کمی پر عار محسوس کرتے ہیں؛ چناں چہ مہر میں کمی کا ہونا کفو نہ ہونے کے مشابہ ہوگیا اور کفو نہ ہونے کی صورت میں اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے، لہٰذا مہر کی کمی کی صورت میں حق اعتراض حاصل ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولو نكحت بأقل من مهر ها فللولى العصبة الاعتراض حتى يتم مهر مثلها او يفرق القاضى بينهما دفعاً للعار ـ

قوله دفعا للعار: اشارالى الجواب عن قولهما ليس للولى الاعتراض لان ما زادعلى عشرة دراهم حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه ولابى حنيفة ان الاولياء يفتخر ون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فأشبه الكفاء ة ـبحر والمتون على قول الامام ـشامى ٢٢١/٤ زكريا

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

ولو نقصت من مهر مثلها فللولى ان يفرق اويتم مهرها :أى لو تزوجت المرأة ونقصت من مهر مثلها فللولى الاعتراض عليها حتى يتم لها مهرها او يفارقها ...... وهذا عند ابى حنيفة ...... ولابى حنيفة ان الاولياء يتفاخرون بغلاء المهر ويتعيرون بنقصانه ـفصار بمنزلة عدم الكفاء ة بل اولى لان ضرره أشد من ضرر عدم الكفاء ة لانه عند تقادم العهد يعتبر مهر قبيلتها بمهرها فيرجع الضرر على القبيلة كلها فكان لهم دفعه ـ (صنيع الزيلعى يدل بدلالة صريحة على ترجيح قول الامام)تبيين ٥٢٢/٢ زكريا

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذاتزوجت المرأة من كفؤ ونقصت من مهرها ای مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابی حنيفة حتى يتم الزوج لها مهر مثلها اويفارقها وقالا ليس لهم ذلك ورجح دليله واعتمد الائمة المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشريعة ،تصحيح ۔اللباب ۱٤/۳ مكتبة علميه بيروت

باپ اوردادا کو مہر مثل سے کمی زیادتی کا اختیار

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باپ اوردادا کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بیٹے کا نکاح مہر مثل سے زیادہ پر کرے اوراپنی بیٹی کا نکاح مہر مثل سے کم پر اور غیر کفو میں کرے۔صاحبینؒ کے نزدیک اگر کمی اورزیادتی غبن یسیر کے طور پر ہے تو جائز ہے اورغبن فاحش کے طور پر ہے تو جائز نہیں ہے۔

ويجوز للاب والجد ان يزوج ابنه باكثر من مهر المثل وابنته بأقل ومن غير كفؤ وقالا : لايجوز ذلك للاب والجد ايضا الا ان يكون نقصانا يتغابن فی مثله ۔الاختيار ۱۱۰/۳ بيروت

توضیح الاختلاف:امام صاحبؒ اورصاحبینؒ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ باپ کا سوءاختیار پہلے سے لوگوں میں مشہور نہ ہو یا نشہ کی حالت میں نہ ہو؛ورنہ اگر باپ پہلے سے لوگوں میں سوءاختیار میں مشہور ہے یا نشہ کی حالت میں ایسا کیا ہے تو بالاتفاق اس کا نکاح درست نہ ہوگا جیسا کہ شامی اوردیگر کتب سے معلوم ہوتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ان كان الولی أبا اوجدا .... لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانة و فسقاً وان عرف لايصح النكاح اتفاقا ، وكذا لو كان سكران فزوجها من فاسق ...... الخ والحاصل : ان المانع هو كون الاب مشهورا بسوء الاختيار قبل العقد فاذا لم يكن مشهورا بذلك ثم زوج بنته من فاسق صح ، وان تتحقق بذلك أنه سيئی الاختيار واشتهر به عند الناس فلو زوج بنتا اخرى من فاسق لم يصح الثانی لانه كان مشهورا بسوء الاختيار قبله بخلاف العقد الاول لعدم وجود المانع قبله ولو كان المانع مجرد تحقق

سوء الاختیار بدون الاشتهار لزم احالة المسألة : اعنی قولهم ولزم النکاح ولو بغبن فاحش او بغیر کفؤ ان کان الولی ابا او جدا۔ شامی : ٤/٧٢-١٧١۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے:

ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة وفی النکاح مقاصد تربوا علی المهر ۔هدایه ٢-٣٤٣.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا مدار شفقت پر ہے اور نظر و شفقت ایک امر باطن ہے اس پر حکم لگانا محال ہے لہٰذا شفقت کی دلیل اور علامت پر حکم لگایا جائے گا اور وہ قرب قرابت ہے جو کہ باپ اور دادا میں موجود ہے لہٰذا اسی پر جواز نکاح کا حکم لگایا جائے گا اور باپ دادا کے علاوہ میں چوں کہ شفقت و نظر کی دلیل یعنی قرب قرابت موجود نہیں ہے لہٰذا ان کے کیے ہوئے نکاح پر جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور رہا مسئلہ مہر وغیرہ کی تو یہ شفقت کے خلاف نہیں ہے بل کہ عین شفقت ہے اس لیے کہ نکاح میں محض مہر ہی مطلوب نہیں ہوتا بل کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے مقاصد ہوتے ہیں جو مہر سے بڑھ کر ہوئے ہیں جن پر باپ دادا ہی کی نظر ہوتی ہے۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

و للولی خاصة : انکاح المجنونة ولو کبیرة ثیبا والصغیر والصغیرة ولو الصغیرة ثیبا ..... فان کان المزوج ابا أو جدا ...لزم ولاخیار لهم بالبلوغ ولو بغبن فاحش او غیر کفو عنده وقالا لاتجوز .... والصحیح قول الامام کما فی الجامع لوفور الشفقة الا ان یکون الاب سکران او معروف بسوء مجانة وفسق فالعقد باطل عنده هو الصحیح ۔ الدرالمنتقی ١/٤٩٤ کوئٹه

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولوزوج ولده الصغیر من غیر کفؤ بان زوج ابنه امة وابنته عبدا اوزوج بغبن فاحش بان زوج البنت و نقص من مهر او زوج ابنه و زاد علی مهر امرأته جاز وهذا عندابی حنیفة ... والاصح ان النکاح باطل عندهما والصحیح قول ابی حنیفة کذا فی المضمرات .... والخلاف فیما اذا لم یعرف سوء اختیار الاب مجانة او فسقا اما اذا

عرف ذلك منه فالنكاح باطل اجماعا،وكذا اذا كان سكران لايصح تزويجه لها اجماعا ـ هندية ٣٧٦/١ بيروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

واذا تزوجت المرأة ونقصت من مهر ها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابی حنيفة وقالا: ليس لهم ذلك ورجح دليل ابی حنيفة واعتمده الائمة : المحبوبی والنسفی والموصلی وصدر الشريعة ـ التصحيح والترجيح ٣٢٥

کفاء ت میں کن امور کا اعتبار ہوگا ؟

نکاح میں نسب، دین،تقوی، پیشہ،آزادی اور مال میں کفاءت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

والكفاءة تعتبر فی النكاح فی النسب وفی الدين وفی الصنائع وفی الحرية وفی المال ـ قال فی الدين والتقوی : وقال محمد لايعتبر الاان يكون فاحشاً ـ الاختيار ١١٢/٣ بيروت

احناف کے نزدیک عموما انہیں چھ چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا جاتا ہے،بعضوں نے عقل اور دماغی توازن کا اعتبار کیا ہے؛ لیکن اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتوں سے صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ چوں کہ امور کفاءت کا مدار نص پر نہیں ،عرف پر ہے لہٰذا ہر زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اسکی تعیین کی جائے گی؛ البتہ دینداری کو مقدم رکھا جائے گا، ۱۹۹۹ء میں منعقد اسلامک اکیڈمی کے سیمینار میں بھی اکیڈمی نے اسی پر فیصلہ کیا ہے۔

اس سلسلہ میں صرف امام محمدؒ کا اختلاف ہے کہ وہ دینداری میں کفاءت کا اعتبار نہیں کرتے.

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے،علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتعتبر فی العرب و العجم ديانة ای تقوی ، فليس فاسق كفوءا لصالحة او فاسقة بنت صالح قوله ديانة ای عندهما وهو الصحيح وقال محمد لاتعتبر ..... ونقل فی الفتح عن المحيط قيل وعليه الفتوی وكذا فی المقدسی عن المحيط البرهانی ومثله فی الذخيره قال فی البحر وهو موافق لما صححه فی المبسوط وتصحيح الهداية معارض له فالافتاء بما فی المتون اولی ـ شامی ٢١٣/٤ زكريا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وتعتبر ایضا فی الدین ای الدیانة وهذا قول ابی حنیفة وابی یوسف وهو الصحیح لانه من اعلی المفاخر والمرأة بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعة نسبه ۔ هدایه ۲-۳۴۲.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو اعتبار سے کفاءت میں دیانت کا اعتبار کیا جائے گا، ایک تو یہ کہ یہ اعلی مفاخر میں سے ہے اور دوسرا یہ کہ لوگ عورت کو اس کے شوہر کے نسب کے گھٹیا ہونے پر جس قدر عار دلاتے ہیں اس سے کہیں زیادہ شوہر کے فاسق ہونے پر عار دلاتے ہیں لہٰذا ان دونوں وجہوں کے اعتبار سے صلاح وتقوی کا بھی کفاءت میں اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

وتعتبر الکفاءة دیانة ای صلاحا وحسبا وتقوی کما فی اکثر الکتب ، وفی الکرمانی او عدالة عند الشیخین هو الصحیح لانه من اعلی التفاخر کما فی الهدایة ..... وفی المحیط الفتوی علی قول محمد ،لکن الافتاء بما فی المتون اولی کما فی البحر ۔ مجمع الانهر ۱/۵۰۲ کوئٹه

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

واما الباقی فلم یوجد والظاهر من عباراتهم انه معتبر ذکره القهستانی لکن فی النهرعن اصلاح الایضاح ان المذهب اعتبار الدیانة فی العرب والعجم فلیحفظ نعم لم یعتبرها محمد وهو روایة عن الامام ورجحة السرخسی و صاحب المحیط بان علیه الفتوی واقره فی الفتح لکن فی المنح عن البحر و تصحیح الهدایة معارض له فالافتاء بما فی المتون اولی ـالدرالمنتقی ۱/۵۰۲ کوئٹه ـ

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله فی النسب والدین قال الاسبیجابی: واما اعتبار الدین فهو قول ابی حنیفة ..... والصحیح قول ابی حنیفة .... وخالف فی المحیط وقال الفتوی علی قول محمد وقال السرخسی الصحیح من مذهب ابی حنیفة ان الکفاء ة من حیث الصلاح غیرمعتبرة ـ

قلت: الاول اولی ، لقول الامام نجم الائمة فی شرح هذاالکتاب "شرط الکفاء ة یعتبر فی سبعة اوجه .... خامسها الدیانة هو الصحیح من مذهب ابی حنیفة وابی یوسف.... وعلی هذا فقوله فی الهدایة "هو الصحیح" ای الصحیح مذهب لاکما زعم بعض شراحها انه قران أبی یوسف مع ابی حنیفة ۔التصحیح والترجیح

کفائت میں اسلام کا اعتبار

اور جس شخص کا باپ آزاد اور مسلمان ہے وہ اس کا کفو نہیں بن سکتا جس کا باپ دادا دونوں مسلمان ہوں اور جس کے باپ اور دادا دونوں مسلمان ہوں یہ اس کا کفو بن جائے گا جس کا باپ دادا اور اس سے اوپر حضرات بھی مسلمان تھے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک اور اس سے زیادہ دونوں برابر ہیں یعنی ایک طرف صرف باپ مسلمان ہے دادا نہیں اور دوسری طرف باپ دادا یا اس سے اوپر بھی مسلمان ہیں دونوں ایک دوسرے کے کفو بن سکتے ہیں ۔

ومن له اب فی الاسلام او الحریة لایکافی من له ابوان، والابوان والاکثر سواء وعند ابی یوسف الواحد والاکثر سواء ۔ الاختیار ۱۱۳/۳ بیروت

علامہ شامیؒ طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اس اختلاف کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بظاہر یہاں طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف معلوم ہو رہا ہے لیکن دراصل ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام ابو یوسف نے جہاں ایک کے مقابلے میں دو کو کفو قرار دیا ہے وہ ان مواقع میں ہے جہاں دادا کا کفر عیب نہیں سمجھا جاتا اور شیخینؒ نے جہاں ایک کو دو کا کفو قرار نہیں دیا ہے وہ ان مواقع میں ہے جہاں دادا کا کفر عیب سمجھا جاتا ہے اور دلیل اس توجیہ کی یہ ہے کہ تمام اس پر متفق ہیں کہ دادا کا کفر عرب میں عیب نہیں سمجھا جاتا ہے اس لیے کہ اس سے ان کو عار نہیں دلائی جاتی ہے

قوله وابوان فیهما کالآباء ای فیمن له أب وجد فی الاسلام او الحریة کفؤ لمن له آباء قال فی فتح القدیر : وألحق ابویوسف الواحد بالمثنی کما هو مذهبه فی التعریف : ای فی الشهادة والدعوی قیل کان ابویوسف انما قال فی موضع لایعد کفر الجد عیبا بعد ان کان الاب مسلما ،وهما قالاه فی موضع یعد عیبا والدلیل علی ذلك انهم

قالواجميعا : ان ذلك ليس عيبا فی حق العرب لانهم لايعيرون فی ذلك وهذا حسن وبه ينتفی الخلاف ـ شامی ۲۱۱/٤ زكريا

نکاح کے بعد مہر کی مقدار طے کرنا

اگرعورت سے نکاح کیا اوراسکے لیے مہر ذکرنہیں کیا پھر دونوں نے ایک مقدار متعین کرلی تو اگرشوہر نے بیوی کے ساتھ دخول کیا یاوہ مرگیا تو دونوں صورتوں میں متعین کردہ مقدار واجب ہوگی اور اگر قبل الدخول طلاق دیدی تو طرفینؒ کے نزدیک عورت کے لیے متعہ واجب ہوگا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک متعین کردہ مقدار کا نصف واجب ہوگا۔

وتسقط بالطلاق قبل الدخول و عند أبی يوسف تتنصف بالطلاق قبل الدخول

وأصله أنه إذا تزوجها ولم يسم لها مهر ثم اصطلحا علی تسمية فهی لهما إن دخل أو مات ، وإن طلقها قبل الدخول فالمتعة و قال أبو يوسف : يتنصف ما اصطلحا عليه . الاختيار ۱۱٦/۳، بيروت۔

توضیح الاختلاف: اس مسئلہ میں صاحب اختیار نے امام ابویوسفؒ کا جوقول ذکرکیا ہے وہ ان کا قول اول ہے، بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر کے طرفینؒ کے قول کو اختیار کرلیا تھا؛ لہٰذا اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، چناں چہ صاحب ہدایہ امام ابویوسفؒ کے قول کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وعلى قول أبی يوسف الاول نصف هذا المعروض۔ هدايه ۲-۳٤۷.

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

قوله وعلى قول ابی يوسف الاول : اشارة الی ان قوله الآخر كقولهما ـفتح القدير ۳۱٦/۳ زكريا ومثله فی التبيين وهامشه ٥٤٥/۲ زكريا ومجمع الانهر ٥۱٤/۱ كوئٹه

مقطوع الذکر کی خلوت ، طلاق اور مہر

اگرمقطوع الذکر نے خلوت کی پھراس کوطلاق دے دی تو امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کو پورا مہر ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک نصف مہر واجب ہوگا۔

واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها کمال المھر عند ابی حنیفة (و عند ھما لھا نصفه). قدوری مع الجوھرة ۸۰/۲دارالکتاب دیوبند

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن المستحق علیھا التسلیم فی حق المستحق وقد أتت به ۔ھدایه ۲:-۳۴۸.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر تسلیم یعنی بضع کو رگڑنے کے حق میں سپرد کرنا واجب ہے اوراس کی قدرت میں یہی ہے جو وہ خلوت کے ذریعہ کرچکی ہے لہٰذا مرد پر کامل مہر واجب ہوگا.

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذاخلا المجبوب وھوالذی استوصل ذکره وخصیتاه بامراته ثم طلقھا من غیر مانع فلھا کمال المھر عند ابی حنیفة لانھا اتت باقصی مافی وسعتھا ولیس فی ھذا العقدتسلیم یرجی اکمل من ھذا فکان ھو المستحق .... قال فی التصحیح : الصحیح قوله ومشی علیه المحبوبی والنسفی وغیرھما ۔ اللباب ۱۷/۳ مکتبة علمیة بیروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا خلا المجبوب بامرأته فلھا کمال المھر عند ابی حنیفة قال أبو المعالی فی شرحه "وقالا لھا نصف الصداق والصحیح قوله ومشی علیه المحبوبی والنسفی وغیرھما ۔التصحیح والترجیح ۳۲۸ بیروت

خدمت یا تعلیم قرآن پر نکاح کرنا

اگرآزادمرد نے کسی عورت کے ساتھ کسی طرح کی خدمت کی شرط یاتعلیم قرآن کی شرط پر نکاح کیا تو شیخینؒ کے نزدیک نکاح جائز ہوگا اورعورت کو مہر مثل ملے گا،امام محمدؒ فرماتے ہیں اس کو خدمت کی قیمت ملے گی۔

واما إذا تزوجھاعلی خدمته سنة أو تعلیم القرآن فمذھبھما وجوب مھر المثل وقال محمد : لھا قیمةخدمة ۔الاختیار ۱۱۸/۳ بیروت

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لان الخدمة ليست بمال اذا لا يستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير ـ هدايه :۲-۳۴۹.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کی خدمت مال نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نکاح میں خدمت کا عورت کو کسی حال میں استحقاق نہیں ہوتا اگر خدمت مال ہوتی تو اس کا استحقاق ضرور ہوتا، پس یہ خمر و خنزیر کے تسمیہ کی طرح ہو گیا کہ جس طرح اس میں مہر مثل واجب ہوتا ہے یہاں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان تزوج حر امرأة على خدمة سنة ..... فلها مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته والمختار قولهما على الرسم وعليه مشى المحبوبى والنسفى والموصلى وصدرالشريعة۔ التصحيح والترجيح ۳۹۲ بيروت

فتاوی قاضی خان میں ہے:

ولو تزوجها وهو حر على ان يخدمها سنة كان لها مهر مثلها فى قول ابى حنيفة وابى يوسف ـ(والقول المقدم فيه راجح) فتاوى خانية ۳۷۷/۱ زكريا

دو میں کسی ایک غیر متعین غلام پر نکاح

اگر کسی نے نکاح کیا دو غلاموں میں سے غیر متعین غلام پر اور ان دونوں میں سے ایک کم قیمت کا ہے اور دوسرا زیادہ قیمت کا تو امام صاحبؒ کے نزدیک حکم مہر مثل کو بنایا جائے گا، اگر مہر مثل ان دونوں میں سے اوکس سے کم ہے یا اس کے مساوی ہے تو اس صورت میں عورت کے لیے غلام اوکس ہوگا اور اگر مہر مثل غلام ارفع سے زیادہ ہے تو عورت کے لیے غلام ارفع ہوگا اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہے تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت عورت کو اوکس غلام ملے گا۔

وان تزوجها على هذا العبد أو هذا فلها اشبههما بمهر المثل وقالا لها الاوكس بكل حال ـ الاختيار ۱۲۰/۳ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الموجب الاصلی مهر المثل اذهو الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمیة وقد فسدت لمکان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب له فی البدل الاان المهر المثل اذاکان اکثر من الارفع فالمرأة رضیت بالحط وان کان انقص من الاوکس فالزوج رضی بالزیادة ـ هدایة ۲-۳۵۱.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجب اصلی مہر مثل ہے اور مہر مثل سے عدول صحت تسمیہ کے وقت ہوگا اور یہاں دوغلاموں میں تردداور شک کی وجہ سے جہالت پیدا ہوگئی پس اس جہالت کی وجہ سے تسمیہ فاسد ہوگیا لہٰذا مہر مسمی واجب نہیں ہوگا۔

رہا مسئلہ غلام کے اوکس اور انقص کی وجہ سے حکم کی تبدیلی کا تو وہ اس وجہ سے کہ جب مہر مثل ارفع سے زائد ہے تو عورت اپنے مہر مثل سے کم کر دینے پر راضی ہوگئی اور اگر مہر مثل اوکس سے کم ہے تو مرد مہر مثل پر زیادتی کے لیے راضی ہوگیا پس ہم نے دونوں کی رضامندی پر عمل کیا۔

فتاوی قاضی خان میں ہے:

قال القاضی : ولو تزوج امرأة علی هذه العشرة الاثواب فاذا هی تسعه قال محمد لها التسعة وتمام مهر مثلها ان کان مهر مثلها اکثر من قیمة التسعة

وفی قیاس قول ابی حنیفة لها التسعة لا غیر اذاکانت قیمة التسعة عشرة دراهم ، ولو کانت الثیاب احد عشر قال محمد یعطیها عشر منها ای عشرة شاء وفی قیاس قول ابی حنیفة : ان کان مهر مثلها مثل العشرة اذا عزل اخسها یعزل الاخس ولها الباقی لاغیر وان کان مثل العشرة واذا عزل الاجود فلها العشرة وان کان اکثر اذا عزل الاجود واقل اذا عزل الاخس کان لها مهر المثل کما لو تزوج علی هذا العبد اوعلی هذا العبد واحدهما اوکس والآخرارفع، والفتوی علی قول ابی حنیفة ـ فتاوی خانیة ۳۷٦/۱ زکریامثله فی التصحیح للقاسم ۳۳۰ بیروت

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله حکم مهر المثل هذاقوله ، وعندهما لها الاقل ، والمتون علی قول الامام رجح فی التحریر قولهما ـ شامی ۲٦۷/٤ زکریا

باب نکاح الرقیق

باندی سے عزل کرنے کی اجازت

اگر کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت مولی کے اختیار میں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ باندی کے اختیار میں ہے۔

والاذن فی العزل لمولی الامة وقالا: الیها ـ الاختیار ۱۲۴/۳ بیروت

اس مسئلہ میں صاحبینؒ سے جو اختلاف مروی ہے وہ انکی ایک روایت سے ورنہ ظاہر الروایۃ میں تینوں ائمہ کا مذہب یہی ہے کہ عزل کی اجازت کا حق مولی کو ہی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

والاذن فی العزل..... لمولی الامة لا لها ـ قوله لمولی الامة :ولومدبرة او ام ولد وهذا ظاهر الروایة عن الثلاثة لان حقها فی الوطء قد تأدی بالجماع واما سفح الماء ففائدته الولد والحق فیه للمولی فاعتبر اذنه فی اسقاطه فاذا اذن فلا کراهة فی العزل عند عامة العلماء وهو الصحیح ... وعنهما ان الاذن لها و فی القهستانی أن للسید العزل عن امته بلا خلاف ـ شامی ۳۳۴/٤ زکریا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وجه ظاهر الروایة ان العزل یخل بمقصود الولد وهو حق المولی فیعتبر رضاه ـ هدایة ۳٦۱/۲ بلال

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ باندی کا حق تو صرف وطی میں تھا جو جماع کے ذریعہ ادا ہو گیا اور عزل میں مولی کا حق ہے اس لیے کہ اس سے تولید کے مقصد میں خلل واقع ہوتا ہے جو مولی کا حق ہے، لہذا مولی کی اجازت کا اعتبار ہوگا۔

باب نکاح اهل الشرک

بحالت کفر غیر اسلامی نکاح کا حکم اسلام کے بعد

اگر کافر نے کسی کافرہ عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کیا یا وہ کسی کافر کی عدت میں تھی

اوراس سے نکاح کیا اور یہ ان کے دین میں جائز تھا پھر دونوں مسلمان ہو گئے تو امام صاحبؒ فرما تے ہیں کہ دونوں کو نکاح سابقہ پر باقی رکھا جائے گا۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر عدت میں نکاح کیا ہے تو وہ فاسد ہوگا۔

وان تزوجها بغير شهود أو في عدة كافرآخر جاز ان دانوه ولو أسلما اقرا عليه وقالا: اذاتزوجها في العدة فاسد ـ الاختيار ۱۲۵/۳ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابي حنيفة أن الحرمة لايمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لايخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لايعتقد بخلاف مااذا كانت تحت مسلم لانه يعتقده واذا صح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء و الشهادة ليست شرطا فيها و كذا العدة لاتنافيها كالمنكوحةاذا وطئت بشبهة ـ هداية ۳٦٤/۲ بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عدت کی وجہ سے حرمت نکاح کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو شارع کا حق بن کر ثابت ہوگی یا شوہر کا حق بن کر؛ اور یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں ،شارع کا حق بنا کر ثابت کرنا تو اس لیے ممکن نہیں کہ کفار حقوق شرع کے مخاطب نہیں ہیں اور شوہر کا حق بنا کر عدت واجب کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ شوہر وجوب عدت کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا لہٰذا جب دونوں صورتیں وجوب عدت کی ممکن نہیں تو ایک کافر کا نکاح دوسرے کافر کی معتدہ سے صحیح ہو جائے گا اور جب نکاح صحیح ہو گیا تو حالت مرافعہ اور اسلام قبول کرنے کی حالت حالتِ بقاء ہے اور حالتِ بقاء میں شہادت شرط نہیں ہے،اسی طرح عدت بقاء کے منافی نہیں ہے،مثلاً کسی شخص کی منکوحہ سے یہ سمجھ کر نکاح کر لیا کہ اس کا شوہر مر گیا ہے اور وطی بھی کر لی گئی ہے،اس کے بعد معلوم ہوا کہ وہ زندہ ہے تو نکاح اول کے باقی رہنے کے باوجود عدت واجب ہوگی،پس ثابت ہو گیا کہ عدت بقاء نکاح کے منافی نہیں ہے۔

اس کے برخلاف کوئی ذمیہ کتابیہ کسی مسلمان کے نکاح میں تھی پھر مسلمان نے اس کو طلاق دے دی تو اس کتابیہ پر شوہر کا حق بن کر عدت واجب ہوگی،اس لیے کہ مسلمان وجوب عدت کا

معتقد ہے لہٰذا عدت میں اس کتابیہ کا نکاح درست نہیں ہوگا۔

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

واذا تزوج كافر بلاشهود أو فی عدة كافر آخر ..... والحال ان ذلك جائز فی دينهم ..... ثم أسلما أقرا أی تركا عليه أی علی ذلك النكاح ولم يجدد عند الامام وهو الصحيح الخ ـ مجمع الانهر ۵۴۳/۱ كوئٹه

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وفی المضمرات والصحيح قول ابی حنيفة ـ الدرالمنتقی ۵۴۳/۱ كوئٹه

فتاوی ہندیہ میں ہے:

اذاتزوج الكافر فی عدة كافر وذا فی دينهم جائز ثم أسلما أقرا عليه هذا قول أبی حنيفة كذا فی الهداية وقال أبويوسف ومحمد لايقران عليه والصحيح قول ابی حنيفة كذا فی المضمرات ـ فتاوی عالمگيری ۳۳۷/۱ زكريا

عورت اسلام قبول کرے تو

اگر عورت اسلام لے آئی اور اس کا شوہر کافر ہے تو قاضی شوہر پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ مسلمان ہوگیا تو عورت اس کے نکاح میں رہے گی اور اگر شوہر نے اسلام لانے سے انکار کردیا تو قاضی دونوں میں تفریق کردے گا اور یہ تفریق طرفینؒ کے نزدیک طلاق ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ طلاق نہیں ہے (فسخ ہے)۔

وإذا أسلمت امرأة الكافر عرض عليه الاسلام فان أسلم فهی امرأته وإلا فرق بينهما وتكون الفرقة طلاقا وقال أبويوسف لا تكون طلاقا ـ الاختيار ۱۲۶/۳ بيروت

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولها ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضی منابه فی الشريح كما فی الجب والعنة ـ هدايه ۲-۳۶۶.

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر اسلام لانے سے انکار کرنے کی بناء پر امساک بالمعروف سے رک گیا حالاں کہ وہ اسلام قبول کر کے امساک بالمعروف پر قادر تھا اور شریعت کا یہ ضابطہ ہے کہ اگر

شوہر امساک بالمعروف سے رک جائے تو قاضی تسریح بالاحسان میں شوہر کے قائم مقام ہوگا اور تسریح طلاق کو کہتے ہیں، لہٰذا قاضی کی یہ تفریق طلاق کہلائے گی جب کہ مقطوع الذکر اور عنین کی صورت میں عورت کے مطالبہ پر قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی تفریق طلاق سمجھی جائے گی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں۔

ولو اسلم الزوج وھی مجوسیة فتھودت او تنصرت بقی نکاحھا کما لو کانت فی الابتداء کذلك لانھا کتابیة مآلاو التفریق بینھما طلاق ینقص العدد لو أبی، لا لو أبت لان الطلاق لایکون من النساء .قوله طلاق ینقص العدد اشار الی ان المراد بالطلاق حقیقته لاالفسخ ۔شامی ٤/٣٦٠ زکریا

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

فان ابی الزوج الکافر عن الاسلام فالفرقة طلاق ولو کان الزوج صغیرا عند الطرفین حتی ینقضی به عدد الطلاق وبه یفتی کمافی المطلب وعلیه النفقة والسکنی مادامت فی العدة لان الفرقة جاء ت بسبب من جھة الزوج وھو اباء ہ عن الاسلام وذلك منه تفویت الامساك بالمعروف فتعین التسریح بالاحسان ، والاحسان بالتسریح ان یوفیھا مھرھا ونفقة عدتھا کمافی المبسوط ۔مجمع الانھر ١/٥٤٥ کوئٹه

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وکان ذلك طلاقا عندابی حنیفة ومحمد قال الاسبیجابی وقال ابویوسف ھی فرقة بغیر طلاق والصحیح قولھما وعلیه المشایخ المذکورون قبله (أی اصحاب المتون الامام المحبوبی النسفی والموصلی وصدرالشریعة) التصحیح والترجیح ٣٣٢ بیروت

دار الحرب سے ہجرت کرکے آنے والی عورت سے نکاح

اگر عورت دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت کر کے آئی تو اس مہاجرہ عورت سے امام صاحب کے نزدیک نکاح کرنا جائز ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوگی۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں اس پر عدت واجب ہوگی۔

واذا خرجت المرأة إلينا مهاجرة لاعدة عليها و قالا عليها العدة. الاختيار ١٢٧/٣ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة أنها أثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولاخطر لملك الحربی ولهذا لاتجب العدة على المسبية ـ هداية :٢-٣٦٧.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عدت نکاحِ سابق کا اثر ہے جو ملک نکاح کے احترام کو ظاہر کرنے کے لیے واجب ہوتی ہے اور حربی مرد کی ملک نکاح کا کوئی احترام نہیں ہے، لہٰذا اس مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہوگی اور چوں کہ حربی کی ملک نکاح کا کوئی احترام نہیں ہے اسی لیے بالاتفاق اس عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی جو قید کی گئی ہے۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة من دارالكفر جاز ان تتزوج حالا و لا عدة عليها عند ابی حنيفة لقوله تعالى "ولاتمسكوابعصم الكوافر "وفی لزوم العدة عليها تمسك بعصمته ...... قال فی التصحيح والصحيح قوله واعتمده المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشريعة ـاللباب ٢٨/٣.

علامہ غنیمی نے ایک اور دلیل دی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آیت کریمہ میں مسلمانوں کو زوج کافر کی عصمت کی وجہ سے نکاح مہاجرہ سے باز رہنے سے منع فرمایا گیا ہے (گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بلاعدت ان سے نکاح کرنا جائز ہے) لہذا جو شخص عدت کے انتظار کی وجہ سے نکاح کرنے سے باز رہا تو اس نے منہی عنہ تمسک کا ارتکاب کیا جو کہ درست نہیں لہٰذا بلاعدت کے نکاح جائز ہے، تبیین، بحرالرائق وغیرہ میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ تبیین ۶۲۱/۲ زکریا، بحرالرائق ۳۷/۳ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذاخرجت المرأة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولاعدة عليها عند ابی حنيفة قال الشيخ جمال الاسلام فی شرحه وقالا عليها العدة والصحيح قوله واعتمده المذكورون

قبل (أی اصحاب المتون)التصحیح والترجیح ۳۳۳.

زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو

اگر زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہوگیا تو شیخینؒ کے نزدیک دونوں میں بغیر طلاق کے فرقت واقع ہوجائے گی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہے تو یہ طلاق ہے.

واذا ارتد احدالزوجین وقعت الفرقة بغیر طلاق وقال محمد ان کان المرتد الزوج فهی طلاق ۔ الاختیار ۱۲۷/۳ بیروت

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجهه ان الردة منافیة للنکاح لکونها منافیة للعصمة والطلاق رافع فتعذرأن تجعل طلاقا ۔ هدایة :۲-۳۶۷.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد نکاح کے منافی ہے کیوں کہ ارتداد عصمت نفس اور عصمت مال کو ختم کردیتا ہے چناں چہ مرتد کی جان اور مال مباح ہوجاتی ہے اوراس کی ملک اور نکاح باطل ہوجاتی ہے، گویا اس کے جان اور مال کا احترام ختم ہوجاتا ہے اور ردت کو طلاق قرار دینا احترام کی دلیل ہے لہٰذا ردت اور طلاق دونوں ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے بغیر طلاق کے نکاح فسخ ہوجائے گا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

ولوارتد احدهما فسخ فی الحال یعنی فلا یتوقف علی مضی ثلاثة قروء فی المدخول بها ولاعلی قضاء القاضی لان وجود المنافی یوجبه کالمحرمیة بخلاف الاسلام لانه غیر مناف للعصمة ،اطلقه فشمل ارتدادالمرأة وهو الظاهر الروایة وبعض مشایخ بلخ ومشایخ سمرقند افتوا بعدم الفرقة بردتها حسما لباب المعصیة والحیلة للخلاص منه وعامة مشایخ بخاری افتوا بالفرقة لکنها تجبر علی الاسلام والنکاح مع زوجها الاول لان الحسم یحصل بهذا الجبر فلا ضرورة الی اسقاط اعتبارالمنافی ....وصحح فی المحیط والخزانة ظاهر الروایة من وقوع الفرقة والجبر علی تجرید النکاح من الاول وعدم تزوجهابغیره بعد اسلامها وقال الولوالجی وعلیه الفتوی ۔

البحر الرائق ۳۷۳/۳ـ۳۷۵ زکریا ومثله فی التبیین ۶۲۲/۲ زکریا ومجمع الانهر ۵۴۷/۱ کوئٹه والدرالمنتقی ۵۴۷/۱ کوئٹه

خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایت کے مطابق کسی ایک کے مرتد ہونے کی وجہ سے فرقت واقع ہوجائے گی اس لیے کہ ردت نکاح کے منافی امر ہے اگر چہ بعض مشائخ بلخ اور مشائخ سمرقند معصیت کے باب کو بند کرنے کے لیے اور شوہر سے خلاصی کے حیلے کو بند کرنے کے لیے عدم فرقت کا فتوی دیا ہے۔

لیکن بخاری کے اکثر مشائخ فرقت کا ہی فتوی دیتے تھے البتہ اس پر اسلام لانے اور شوہر اول سے ہی نکاح کرنے پر جبر کیا جائے گا۔ اور علما نے اسی کی تصحیح فرمائی ہے اور مفتی بہ قرار دیا ہے اس لیے کہ معصیت اور حیلہ کے باب پر پابندی تو مذکورہ بالا جبر سے بھی حاصل ہوجاتی ہے اس لیے کہ انتہاء جب اسلام لانے اور شوہر اول سے نکاح پر جبر کیا جائے گا تو کوئی بھی اس کی معصیت اور حیلے کی راہ کو اختیار نہیں کرے گا، لہٰذا عدم فرقت کا فتوی دے کر منافی کے اعتبار کے اسقاط کی کوئی ضرورت نہیں رہی لہٰذا فرقت کا ہی فتوی دیا جائے گا۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام والعیاذ بالله وقعت الفرقة بینهما بغیر طلاق قال فی الهدایة وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف ...واعتمد قولهما المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ـ اللباب ۲۸/۳ مکتبه علمیه

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت البینونة بینهما فرقة بغیر طلاق قال فی الهدایة وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف .... واعتمد قولهما الائمة المذکورون اولا (أی اصحاب المتون)التصحیح والترجیح ۳۳۳ بیروت

شوہر کو جنون، جذام وغیرہ امراض ہو تو خیار فرقت

اگر شوہر کو جنون، جذام یا برص وغیرہ کی بیماری ہو تو شیخین ؒ کے نزدیک عورت کو خیار نہیں ملے

گا، امام محمدؒ کے نزدیک عورت کو خیار ملے گا۔

واذا کان بالزوج جنون أو جذام أو برص فلا خیار للمرأة عند أبی حنیفة و أبی یوسف وقال محمد لها الخیار ۔ قدوری ٤٨٦ ،الاختیار ١٢٨/٣ بیروت۔

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے:

ولهما ان الاصل عدم الخیار لما فیه من ابطال حق الزوج وإنما یثبت فی الجب والعنة لانهما یخلان بالمقصود المشروع له النکاح وهذه العیوب غیر مخلة به فافترقا۔ هدایة ٤٢٧/٢ بلال

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کو خیار نہ ملے کیوں کہ عورت کو فسخ نکاح کا خیار دینے میں شوہر کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے اور رہا مقطوع الذکر اور عنین کی عورت کو خیار ملنے کا مسئلہ تو اس لیے کہ یہ دونوں نکاح کے مقصود شرعی یعنی وطی کو فوت کر دیتے ہیں اور برص وغیرہ عیوب بالکلیہ اس مقصد کو فوت نہیں کرتے پس دونوں عیوب میں فرق ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

فتاوی سراجیہ میں ہے:

اذا کان بالزوج جنون او جذام او برص فلیس للمرأة خیار ۔ فتاوی سراجیه ٢٠٤ زمزم افریقه

علامہ صاغرجی فرماتے ہیں:

اذا کان بالرجل جنون او جذام او برص ،فلاخیار للمرأة لانها امور ظاهرة یمکنها الاطلاق علیها قبل اجراء العقد ۔الفقه الحنفی وادلته ١٧٧/٢ مکتبة الشیخ دیوبند

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

أما العیوب الاخری من جنون او جذام او برص او رتق او قرن فلا فسخ للزواج بسببها ان کان بالزوجة ولا ان کانت بالزوج ولا خیار للآخر بها وهذا هو الصحیح عندابی حنیفة ۔ الفقه الاسلامی وادلته ٤٩٤/٧ مکتبة الهدی دیوبند

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

اذاکان بالزوج جنون او جذام اوبرص فلاخیار للمرأة عندابی حنیفة و ابی یوسف ،قال الامام بهاء الدین فی شرحه لهذا الکتاب وقال محمد یفسخ بالجنون والجذام والبرص فی الزوج والصحیح قول ابی حنیفة وابی یوسف و علیه مشی المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة.التصحیح ۳۳۲

کتاب الرضاع

مدت رضاعت

مدت رضاعت امام صاحب کے نزدیک تیس مہینہ ہیں اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدت رضاعت دو سال ہے۔

ومدة الرضاع عند ابی حنیفة ثلاثون شهرا وعندهما سنتان.(قدوری : ٤٩٢ بشری، الاختیار :٣/ ١٣٢ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے۔علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وفی فتح القدیر: الأصح قولهما من الاقتصار علی الحولین فی حق التحریم ایضا وبه أخذ الطحاوی ومراده بالنظر الی الدلیل بحسب ظنه والا فالمذهب للامام الأعظم وإن لم یظهر دلیله لوجوب العمل علی المقلد بقول المجتهد من غیر نظر فی الدلیل....... ولا یخفی قوة دلیلهما فان قوله تعالی " والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن أراد أن یتم الرضاعة" (البقرة ٢٣٣) یدل علی أنه لارضاع بعد التمام (البحر الرائق :٣٤٤/٣ زکریا)

شیخ وھبہ زحیلی فرماتے ہیں:

والتزم الشافعیة والحنابلة وأبو یوسف ومحمد بظاهر هذه الأدلة فشرطوا أن یکون الرضاع فی مدة الحولین الأولین من العمر بالأشهر القمریة........ هذا الرأی هوالراجح لقوة الادلة التی استند الیها.(الفقه الاسلامی وادلته :٦٧١/٧ مکتبة الهدی دیوبند، مجمع الأنهر :٥٥٢/١ کوئٹه، الدر المنتقی :٥٥٢/١)

خلاصہ یہ کہ فقہا نے صاحبین کے دلائل قوی ہونے کی وجہ سے ان کے قول کو مفتی بہ قرار دیا

ہے۔

عورت کا دودھ ملا ہوا کھانا کھانے سے رضاعت

اگر دودھ کھانے میں مل گیا تو امام صاحب کے نزدیک اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی اگر چہ دودھ غالب ہو، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت ثابت ہو جائیگی۔

واذا اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابى حنيفة وقالا يتعلق به التحريم. (قدورى : ٤٩٤ بشرى، الاختيار: ٣/ ١٣٤)

توضیح: اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس وقت ہے جب دودھ غالب ہو اور آگ پر پکایا نہ گیا ہو اور کھانا وہ ہو جو کھایا جاتا ہو اور از قبیل مشروب نہ ہو، لہٰذا اگر آگ پر پکایا گیا تو بالاتفاق اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر کھانا اتنا پتلا ہے جو پیا جاتا ہے تو بالاتفاق غلبہ کا اعتبار کیا جائے گا اور جو غالب ہوگا اس کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

والخلاف مقيد بالذى لم تمسه النار فاذا طبخ فلا تحريم مطلقا اتفاقا وبما اذا كان الطعام ثخينا، أما اذا كان رقيقا يشرب اعتبرت الغلبة اتفاقا. (شامى : ٤١٢/٤ زكريا)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

واللبن المخلوط بالطعام لايحرم أطلقه فأفاد أنه لافرق بين كون اللبن غالبا بحيث يتقاطرعند رفع اللقمة أولاعند أبى حنيفة وهو الصحيح مطبوخا أولا ، لأن الطعام أصل واللبن تابع فيما هو المقصود وهو التغذى وهومناط التحريم ولأن الغلبة انما تعتبر حالة الوصول إلى المعدة وفى تلك الحالة الطعام غالب۔(البحر الرائق : ٣ /٣٩٧ زكريا)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابى حنفية ان الطعام أصل واللبن تابع له فى حق المقصود فصار كالمغلوب ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لأن التغذى بالطعام اذهو الأصل(هدايه:٢ – ٣٧١ .

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مقصود یعنی غذائیت حاصل کرنے میں کھانا اصل ہے اور دودھ

تابع ہے لہٰذا حصول مقصد میں دودھ مغلوب ہوگیا اگر چہ حقیقت میں غالب ہو اور بقول ابن نجیم کے ایک وجہ یہ ہے کہ غلبہ کا اعتبار کسی بھی چیز کے معدہ میں پہنچنے کے وقت ہوتا ہے اور اس حالت میں کھانا ہی غالب ہوتا ہے لہٰذا اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا اختلط اللبن بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا على الطعام عند ابى حنيفة وقالا اذا كان اللبن غالبا تعلق به التحريم........ وقد رجحوا دليل الإمام و مشى على قوله المحبوبى والنسفى وصدر الشريعة كذا فى التصحيح(الباب :٣/ ٣٤ مكتبه علميه بيروت، التصحيح والترجيح :٣٣٧)

دو عورتوں کے مخلوط دودھ سے رضاعت کا حکم

اگر دو عورتوں کا دودھ مخلوط ہوگیا تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان میں سے جس کا دودھ غالب ہوگا اس کے ساتھ حرمت رضاعت ثابت ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔

واذا اختلط لبن امرأتين يتعلق التحريم باكثرهما عند ابى يوسفؒ وقال محمدؒ يتعلق بهما التحريم.(قدورى :٤٩٤ بشرى، الاختيار :١٣٤/٣ بيروت)

نوٹ: اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت امام ابو یوسف کے قول کے موافق اور دوسری امام محمد کے قول کے موافق.(مجمع الانھر :۵۵۷/۱ کوئٹہ)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن الجنس لايغلب الجنس فان الشى لايصير مستهلكا فى جنسه لاتحاد المقصود وعن ابى حنيفة فى هذا روايتان۔ (هدايه:٢-٣٧١.

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جنس اپنی جنس پر غلاب نہیں آتی کیونکہ غلبہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ شئی مغلوب معدوم ہو جائے اور شیئ اپنی جنس سے ملکر معدوم نہیں ہوتی بلکہ اس میں اضافہ ہوتا ہے اس لئے کہ دونوں کا مقصد ایک ہوتا ہے لہٰذا جب شیئ اپنی جنس میں ملکر معدم نہیں ہوئی تو ان میں سے

کوئی کسی کے تابع نہیں ہوگا اور جب ایک دوسری کے تابع نہیں تو تحریم دونوں کے ساتھ ثابت ہوگی۔

علامہ تمرتاشی اور حصکفی فرماتے ہیں:

وعلق محمد الحرمة بالمرأتين مطلقا قيل وهو الأصح ،قوله قيل وهو الأصح: قال فی البحروهو رواية عن ابی حنيفة قال فی الغاية وهو أظهر وأحوط وفی شرح المجمع قيل انه الأصح وفی الشرنبلالية : ورجح بعض المشايخ قول محمد واليه مال صاحب الهداية لتأخيره دليل محمد كما فی الفتح۔(شامی :٤/ ٤١٢ زكريا،البحر الرائق :٣/ ٣٩٨ زكريا، التبيين :٦٣٩/٢ زكريا، مجمع الأنهر مع الدر المنتقی :٥٥٧/١ كوئٹه)

کتاب الطلاق

حاملہ کو طلاق سنت

حاملہ کو سنت طریقہ پر تین طلاق دینے کا طریقہ شیخین کے نزدیک یہ ہے کہ ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک ماہ کا فصل کرے، امام محمد فرماتے ہیں کہ صرف ایک طلاق دے کر وضع حمل کا انتظار کرے۔

ويطلقها (ای الحامل) للسنة ثلاثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابی حنيفة وأبی يوسف وقال محمد لا يطلقها للسنة الاواحدة۔ (قدوری: ٤٩٨ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن الاباحة لعلة الحاجة والشهر دليلها كما فی حق الآئسة و الصغيرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة علی ما عليه الجبلة السليمة فصلح علما ودليلا۔ (هدايه:٢-٣٧٥.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی اباحت حاجت کی وجہ سے ہے اور مہینہ دلیل حاجت ہے جیسا کہ آئسہ اور صغیرہ کے حق میں اور حاملہ کے حق میں بھی، اس لئے کہ مہینہ فطرت سلیمہ کے مطابق تجدد رغبت کا زمانہ ہے لہٰذا جب مہینہ حاملہ کے حق میں بھی دلیل حاجت ہے تو حکم کا مدار بھی اسی پر

ہوگا اس لئے کہ حکم دلیل حاجت پر دائر ہوتا ہے، نہ کہ حقیقی حاجت پر اور دلیل حاجت یعنی مہینہ حاملہ کے حق میں بھی موجود ہے لہٰذا اس کے حق میں بھی متفرق طور پر تین ماہ میں تین طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی ثلاثة اشهر فی حق غیرها حسن وسنی، قوله فی حق غیرها أی فی حق من بلغت بالسن ولم تر دما أو کانت حاملا أو صغیرة لم تبلغ تسع سنین علی المختار. (شامی: ٤/٤٣٣ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ویطلقها للسنة ثلاثا یفصل بین کل تطلیقتین بشهر عند ابی حنیفة وابی یوسف و قال محمد لایطلقها للسنة الاواحدة واعتمد قولهما المحبوبی والنسفی والموصلی وغیرهم۔ (التصحیح والترجیح :٣٣٩ بیروت، اللباب ٣٩/٣ مکتبة العلمیة بیروت،فتاوی سراجیة :٢١٤ زم زم افریقه)

عدد طلاق میں غایت و مغیّا کا حکم

اگر کہا کہ تو ایک سے دو تک طلاق والی ہے یا ایک سے دو کے درمیان طلاق والی ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی اور کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک سے تین کے درمیان تو دو طلاق واقع ہوگی، یہ حکم امام صاحب کے نزدیک ہے۔صاحبین فرماتے ہیں: کہ پہلی صورت میں دو طلاق اور دوسری میں تین طلاق واقع ہوگی؛ امام زفر کے نزدیک پہلی میں کچھ واقع نہیں ہوگا اور دوسری میں ایک طلاق واقع ہوگی۔

ولو قال انت طالق من واحدة الی ثلاث یقع ثنتان والی ثنتان تقع واحدة وقالا یقع فی الأولی ثلاث وفی الثانیة ثنتان(الاختیار :١٤٣/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

و لأبی حنیفة أن المراد به الأکثر من الأقل والأقل من الأکثر فإنهم یقولون سنی من ستین الی سبعین وما بین ستین الی سبعین ویریدون به ماذکرناه وارادة الکل فیما

طریقه طریق الإباحة کما ذکرنا والأصل فی الطلاق هو الحظر ثم الغایة الأولی لا بد أن تکون موجودة لترتب علیها الثانیة ووجودها بوقوعها۔(هدایه:۳۸۱/۲)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اگر غایتین میں دوعدد ذکر کئے جائیں تو اس کی دوصورتیں ہیں :ایک یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی عدد ہوگا یانہیں اگر ہے تو اس میں اقل سے اکثر مرادلیا جاتا ہے اوراگر درمیان میں کوئی عدد نہیں ہے تو اکثر سے اقل مرادلیا جاتا ہے،پہلی صورت میں دومرادلیا جائے گا۔اس لیے کہ وہ اقل (یعنی ایک) سے زیادہ ہے تو اس میں دوطلاقیں واقع ہوگی،اوردوسری میں اکثر دو ہے اس سے کم ایک ہے لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگی،جیسے لوگ اپنی عمر بتلاتے ہوئے کہتے ہیں: سنی من ستین الی سبعین یا مابین ستین الی سبعین اوراس سے مراد الاکثر من الاقل اور الأقل من الأکثر ہوتا ہے۔

و یقع بقوله من واحدة إلی ثنتین أو ما بین واحدة إلی ثنتین واحدة و بقوله من واحدة أو ما بین واحدة إلی ثلاث ثنتان ، الأصل فیما أصله الحظر دخول الغایة الأولی فقط عند الإمام و فیما مرجعه الإباحة کخذ من مالی من مائة إلی ألف الغایتین اتفاقا .

قوله : عند الإمام ، و قالا بدخول الغایتین ، فیقع فی الأولی ثنتان و فی الثانیة ثلاث، وقال زفر لا یقع فی الأولی شئ و یقع فی الثانیة واحدة وهو القیاس لعدم دخول الغایتین فی المحدود کبعتك من هذا الحائط إلی هذا الحائط، و قول الثلاثة استحسان بالعرف ، وهو أن هذا الکلام متی ذکر فی العرف وکان بین الغایتین عدد یراد به الأکثر من الأقل و الأقل من الأکثر کقولك سنی من ستین إلی سبعین ، أی أکثر من ستین وأقل من سبعین ففی نحو طالق من واحدة إلی ثنتین انتفی ذلك العرف عند الامام فوجب اعمال طالق فوقع به واحدة و یدخل الکل فیما أصله الإباحة کخذ من مالی من درهم إلی درهمین ، أما ما أصله الحظر فلا، فإن حظره قرینة علی عدم إرادة الکل إلا أن الغایة الأولی دخلت ضرورة إذ لا بد من وجودها لیترتب علیها الطلقةالثانیة ، إذ لا ثانیة بلا أولی، بخلاف الغایة الثانیة وهی ثلاث فإنه یصح وقوع الثانیة بلا ثالثة أما فی صورة من واحدة إلی ثنتین فلا حاجة إلی إدخالها لعدم الضرورة المذکورة و تمام تقریره فی الفتح

، شامی : ٤ - ٤٧٥/٤٧٦)

شامی کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر کا قول قیاس ہے اور ائمہ ثلاثہ کا قول (مع الاختلاف بینہم) استحسان بالعرف ہے۔اور امام صاحب کے بقول عرف یہ ہے کہ یہاں مباح امور میں تو کل یعنی غایت ومغیا شامل ہوں گے، اور محظورات میں غایتِ اولی شامل ہوگی اور آخری غایت شامل نہ ہوگی۔اس اعتبار سے طلاق میں غایت اولی شامل ہوگی اور آخری غایت شامل نہ ہوگی۔

فإنه لو قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لم تقع الثالثة عند الإمام ط. (شامی : ٤ - ٤٣٢)

انت طالق فی غد

اگر کہا"أنت طالق فی غد" تجھے آئندہ کل طلاق اور کہے کہ میں نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو امام صاحب کے نزدیک قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی صاحبین فرماتے ہیں کہ قضاء خاص طور پر تصدیق نہیں کی جائے گی

ولوقال : فی غد صحت قضاء ایضا..... وقالا هو والأول (أی انت طالق غدا) سواء (الاختیار:١٤٣/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفة أنه نوى حقيقة كلامه لأن كلمة فی للظرف والظرفية لا تقتضی الاستيعاب وتعين الجزء الأول ضرورة عدم المزاحم فاذا عين آخر النهار كان التعين القصدی أولى بالاعتبار من الضروری بخلاف قوله غدا لانه يقتضی الاستيعاب حيث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد.(هداية:٢-٣٨٢.

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ "فی" ظرف کے لئے آتا ہے اور ظرف استیعاب مظروف کا تقاضہ نہیں کرتا بلکہ مظروف کبھی ظرف کے اجزا میں سے کسی جز میں پایا جاتا ہے اور کبھی ظرف مظروف کا استیعاب بھی کر لیتا ہے۔پس اس کا کلام دنوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا جب اس میں ایک احتمال کی نیت کی تو گویا اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی لہذا قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی۔اور اگر کوئی نیت نہ ہوتی تو جزءِ اول مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے ضرورةً متعین ہو جاتا؛ لیکن

جب اس نے آخر نہار کو متعین کرلیا تو تعین قصدی ہوئی اور تعیین قصدی تعین ضروری سے اولی ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

قال 'انت طالق غدا وفی غد" یقع عند الصبح وان نوی الوقوع وقت العصر صحت دیانة وفی الثانی قضاءً ایضا خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح حسب تصریح المصنف والشامی کلیهما به) (ملتقی الابحر: ۲۰/۲ کوئٹه)

انت طالق اذا لم اطلقک أو اذا مالم اطلقک

اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا ''انت طالق اذا لم اطلقك أو اذا مالم اطلقك ''یعنی تو طلاق والی ہے جب میں تجھے طلاق نہ دوں، تو جب تک شوہر نہ مر جائے امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ جیسے ہی شوہر خاموش ہوگا تو طلاق واقع ہو جائے گی،

ولوقال .... اذا لم اطلقك أواذا مالم اطلقك لم تطلق حتی تموت وقالا هما بمعنی متی (أی طلقت اذا سکت)(الاختیار: ۳/ ۱۴۴ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے تو امام صاحب کا قول راجح قرار دیا ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أنه یستعمل فی الشرط ایضا قال قائلهم شعر" واستغن ما اغناك ربك بالغنی واذا تصبك خاصة فتجمل" فانه ارید به الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال۔هدایة:۲-۳۸۳.

مام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ''اذا'' وقت کے علاوہ شرط کے معنی میں بھی مستعمل ہے اور دلیل یہ شعر ہے

واستغن ما اغناك ربك بالغنی   واذا تصبك خاصة فتجمل

بے پرواہی رکھ جب تک تجھ کو تیرے رب نے غنی بنایا ہے مالداری کے ساتھ، اور اگر تجھ کو تنگ دستی لاحق ہو تو تو صبر جمیل اختیار کر۔

اس شعر میں 'اذا' شرط کے لئے ہے۔

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کے نزدیک 'اذا' شرط کے لئے بھی آتا ہے اور ظرف اور وقت کے

لئے بھی آتا ہے جیسا کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں پس اگر شرط کا معنی مراد لیا جائے تو فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر 'اذا' کو وقت کے معنی میں لیا جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی، پس وقوع طلاق میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی، لہٰذا فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی، ہاں اگر شوہر نے اس سے وقت کی نیت کی ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

واذا ما واذا بلانية مثل إن عنده ومثل متى عندهما. قوله مثل ان عنده أى فلا تطلق عنده مالم يمت أحدهما وتطلق عندهما للحال بسكوته ، والحاصل أن"اذا' عنده هنا حرف لمجرد الشرط لأنها تستعمل ظرفا وحرفا فلا يقع الطلاق للحال بالشك وهذا قول بعض النحاة فى المغنى لكن ذكر أن جمهورهم على انها متضمنة معنى الشرط ولاتخرج عن الظرفية قال فى البحر وهو مرجح لقولهما هنا وقدرجحه فى فتح القدير (شامى : ٤/ ٤٩٠ زكريا)

علامہ قہستانی نے بھی صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے:

وفى لفظ "اذا' المشترك بين الشرط والوقت عند الكوفية المستعمل مكان متى..... فان نوى الأول يقع آخر العمر وان نوى الثانى يقع حالا بلا خلاف فان لم ينو لا الشرط ولا الوقت فكان الشرطية معنى وحكما فكان حرفا و وقع آخر العمر عند ابى حنيفة لانه لإشتراكه عنده وقع الشك فى وقوعه فلم تطلق واما عندهما فموضوع للوقت ويستعمل للشرط مع الوقت كما ذهب اليه البصرية فتطلق حالا وهذا اقرب الى الصواب كما فى مبسوط ابى اليسر(جامع الرموز :٢ ٥١٤ كراچى)

إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة و واحدة

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة، **اس** کے بعد عورت گھر میں داخل ہوئی تو امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک دو طلاق واقع ہوگی۔

ولوقال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة، فدخلت وقعت واحدة

وقالا ثنتان۔ (الاختیار :۳ / ۱٤۷ بیروت قدوری : ۵۰۷ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتقع واحدة ان قدم الشرط، قوله وتقع واحدة ان قدم الشرط هذا عنده وعندهما ثنتان أيضا ورجحه الكمال وأقره فی البحر.(شامی :٥١٦/٤ زكريا،فی حاشية الطحطاوی علی الدر:١٢٩/٢)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة فدخلت تقع واحدة وان أُخرالشرط فثنتان اذا قال لها إن دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة فدخلت تطلق طلقة واحدة ولو أخر الشرط بأن قال انت طالق واحدة و واحدة ان دخلت الدار وهذا عند ابی حنيفة وقالا يقع ثنتان فيهما قال فی فتح القدير قولهما أرجح (البحر الرائق :٣/ ٥١٥،ومثله فی حاشية الشلبی: ٢١٤/٢،)

البتہ صاحب ہدایہ اور علامہ قاسم نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔ علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واعتمد قوله البرهانی والنسفی وغيرهما(التصحيح والترجيح :٣٤٤)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

عورت کوتین مرتبہ اختاری کہنا

اگر عورت سے کہا ''اختاری، اختاری اختاری ''یعنی تو اختیار کر عورت نے کہا میں نے پہلی کو اختیار کیا، درمیان والی کو اور اخیر والی کو تو امام صاحب کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگی شوہر نیت کا محتاج نہیں ہوگا صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی.

ولوقال لها اختاری، اختاری اختاری..... قالت اخترت الأولی أو الوسطی او الأخيرة فهی ثلاث ولا يحتاج الی نية الزوج وأما قولها الأولی أو الوسطی أو الأخيرة فمذهب أبی حنفية وقالا تقع واحدة (الاختيار : بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن هذا وصف لغو لأنه المجتمع فی الملك لاترتيب فيه كالمجتمع فی المكان والكلام للترتيب والافراد من ضرورته فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی فی حق البناء (هدايه:۲-۳۹۲)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے کلام میں اولی وسطی اور اخیر کا وصف لغو ہے، کیوں کہ شوہر جن تین طلاقوں کا مالک ہے ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی جیسے مکان میں بہت سے لوگ جمع ہو گئے تو ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی ان کے بارے میں اول آخر نہیں کہا جاتا اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں ترتیب نہ ہو اس میں وہ کلام لغو ہو جاتا ہے جو ترتیب کے لئے ہے چنانچہ یہاں الفاظ ترتیب اولی وسطی اور اخیر من حیث الترتیب لغو ہو جائیں گے، اور جب ترتیب لغو ہو گئی تو افراد بھی لغو ہو جائیں گے کیوں کہ ترتیب اصل ہے اور افراد اس کے لوازمات میں سے ہے اور اصل کے لغو ہونے سے بناء خود بخود لغو ہو جاتی ہے لہٰذا جب دونوں لغو ہو گئے تو فقط عورت کا کلام 'اخترت' باقی رہا اور اخترت کہنے سے تین طلاق واقع ہوتی ہے، لہٰذا تین طلاق واقع ہوگی۔

علامہ تمرتاشی حصکفی نے علامہ طحاوی اور مقدسی کے حوالہ سے صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ اور راجح قرار دیا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ امام صاحب کے قول کو اصحاب متون اور شارحین نے اختیار کیا ہے لہٰذا علامہ مقدسی کا صاحبین کے قول پر اعتماد ان سے کوئی معارض نہیں ہوگا۔

ولو كررها أى لفظة اختارى ثلاثا بعطف أو غيره فقالت..... اخترت الأولى أو الوسطى أو الاخيرة يقع بلانية من الزوج لدلالة التكرار ثلاثا وقالا : يقع فی اخترت الأولى الى آخره واحدة بائنة واختاره الطحاوى وأقره الشيخ على المقدسى وفى الحاوى القدسى وبه نأخذ فقد أفاد أن قولهما هو المفتى به لأن قولهم وبه نأخذ الخ قال الشامى :فقد أفاد : فيه أن قول الامام مشى عليه اصحاب المتون واخر دليله فى الهداية فكان هو المرجح عنده على عادته ، وأطال فى الفتح وغيره فى توجيهه ودفع مايرد عليه، وتبعه فى البحر و النهر فكان فهو المعتمد لأصحاب المتون والشروح فلا يعارضه اعتماد الحاوى القدسى (رد المحتار مع الدر :٤ / ٥٦٣)

طلقی نفسک واحدۃ کے جواب میں بیوی نے تین طلاقیں واقع کیں

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ طلقی نفسك واحدۃ اس نے اپنے آپ پر تین طلاق واقع کیں، تو امام صاحب کے نزدیک ایک بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک واقع ہوجائے گی۔

ولو قال لها واحدة (أی طلقی نفسك واحدة) فطلقت ثلاثا لم يقع شيئ عند ابی حنيفة وقالا تقع واحدة. (الاختيار :۳/ ۱۵۳ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، **صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:**

ولأبی حنيفة أنها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدأة وهذا الان الزوج ملكها الواحدة والثلث غير الواحدة لأن الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لاتركيب فيه فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة (هدايه:۲-۳۹۵)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے شوہر نے اس کو ایک طلاق کا مالک بنایا تھا اس نے تین دے دی اور تین یہ ایک کا غیر ہے لہٰذا ایک اور تین کے درمیان تضاد ہوا، بناء بریں تین ایک کا غیر ہوا، لہٰذا جب عورت نے سپرد کی ہوئی طلاق کا غیر واقع کیا تو وہ ازسرنو طلاق دینے والی ہوئی اور عورت ابتداء طلاق واقع کرنے کی مالک نہیں ہوئی، جب تک کہ مرد اجازت نہ دے، لہٰذا اس پر کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

(قال الطحاوی بعد ما أخر دليل الامام) وله انها انت بغيرما فوض اليها لانه ملكها الواحدة والثلاث غير الواحدة (طحطاوی على الدر :۲/ ۱۴۷ مكتبه اتحاد ديوبند، التبيين :۳/ ۱۰۱ زكريا)

محمود طہماز فرماتے ہیں:

والاصل أن المخالفة فی الوصف لاتبطل الجواب بل يبطل الوصف الذی به المخالفة ويقع على الوجه الذی فوض به بخلاف ماذا كانت المخالفة فی الأصل حيث يبطل التفويض كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلاثا على قول أبی حنيفة (الفقه

الحنفی فی ثوبه الجدید : ۱۸۲/۲ دار القاسم دمشق

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولوقال لها طلقی نفسك ثلاثا فطلقت واحدة وقع واحدة وفی عکسه لا یقع شیئ وعندهما یقع واحدة ،(فالقول المقدم فیه راجح کما صرح الشامی) (ملتقی الابحر :۲/ ۵۲ کوئٹه)

نیز امام صاحب کے قول کو اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے۔(کنز الدقائق ۱۴۱ بیروت، الوقایۃ :۸۳/۲ مکتبہ تھانوی دیوبند)

انت طالق کیف شئتِ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا'' انت طالق کیف شئت ''تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے،تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی،اگر چہ وہ نہ چاہے اور اگر عورت نے ایک بائنہ یا تین طلاق چاہی اور شوہر نے اسکی نیت کی ہے تو واقع ہو جائیگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ جب تک عورت طلاق واقع نہ کرے واقع نہ ہوگی پھر وہ جو چاہے وہ واقع ہوگی، چاہے وہ تین چاہے یا ایک رجعی یا بائن۔

ولوقال لها انت طالق کیف شئت وقعت واحدة رجعیة وان لم تشأ فان شاء ت بائنة أو ثلاثا وقد أراد الزوج ذلك وقع.... وقال ابو یوسف ومحمد لا یقع شیئ مالم توقع المراد فتشاء ثلاثا أو واحدة رجعیة أو بائنة۔(الاختیار :۱۵۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة أن کلمة کیف للاستیصاف یقال کیف اصبحت والتفویض فی وصفه یستدعی وجود أصله و وجود الطلاق بوقوعه۔ (هدایه:۲-۳۹۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ 'کیف' طلب وصف کے لئے آتا ہے نہ کہ طلب اصل کے لئے ،چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کیف اصبحت یعنی کسی صفت کے ساتھ تونے صبح کی (تندرستی کے ساتھ یا بیداری کے ساتھ) معلوم ہوا کہ کیف کے ذریعہ وصف طلاق کی تفویض کی گئی ہے اور وصف طلاق میں تفویض اصل طلاق کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اصل طلاق کا وجود بغیر

وقوع طلاق کے نہیں ہوتا اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اصل طلاق تو مشیت سے پہلے ہی واقع ہوجائے گی تا کہ اس کے بعد وصف طلاق کو طلب کیا جاسکے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

وابو حنیفة یقول : حقیقة قوله انت طالق، تنجیز لأصل الطلاق جاعلا صفته علی مشیتها ومن ضرورة اثبات أصله اثبات وصف الرجعة فکان فی نفس کلامه هذا مخصصا بعض الأوصاف من عمومها، بقی أی الأمرین أولی؟ تخصیص العام للمحافظة علی حقیقة اللفظ التی هی تنجیز أصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة علی حقیقة العموم والنظرفی الترجیح الاول لان تخصیص العام أغلب من اعتبار المنجر معلقا لانه لایکاد یثبت۔ (فتح القدیر :۹٦/٤ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

ولوقال انت طالق کیف شئت فان شاء ت موافقة لنیته رجعیة أو باینة أوثلاثا وقع کذلك.... وکذا یقع رجعیة ان لم تشأ لوجود أصل الطلاق لأن المفوض الیها هو الکیف والوصف وعندهما والائمة الثلاثة لایقع شئ....لکن رجح قول الإمام لأن کیف للإستفهام عن الشیئ ولایتصور تمکن ذلك الا بعد وجودا لأصل (مجمع الأنهر :۲/ ٥٥ کوئٹه)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لوقال انت طالق کیف شئت طلقت للحال(فتاوی سراجیة: ۲۲۱ زم زم افریقه)

علامہ صاغرجی فرماتے ہیں:

ولوقال لها أنت طالق کیف شئت وقعت واحدة رجعیة ان لم تقل شئت (الفقه الحنفی وادلته : ۲۰۹/۲ مکتبة الشیخ دیوبند)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔

کنز الدقائق :۲ ٤ بیروت ، وقایة :۲/ مکتبة تهانوی دیوبند)

طلقی نفسک من ثلث ماشئت

اگرشوہر نے بیوی سے کہا ’’طلقی نفسك من ثلث ماشئت ‘‘یعنی تو اپنے نفس کو تین میں

سے جتنی چاہے طلاق دے، تو امام صاحب کے نزدیک اس کو تین سے کم کا اختیار رہوگا؛ تین طلاق کا اختیار نہ ہوگا؛ صاحبین کے نزدیک اس کو تین طلاق دینے کا بھی اختیار رہوگا۔

ولو قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت فليس لها ان تطلق ثلاثا و تطلق ما دونها وقالا : لها أن تطلق ثلاثا إن شاءت (الاختيار : ۳/ ۱۵۳ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنفية أن كلمة من حقيقة للتبعيض وما للتعميم فيعمل بهما وفيما استشهدا به ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة وهی المشية حتى لو قال" من شئت " كان علی الخلاف (هدايه:۲-۳۹۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے کلام میں دو لفظ استعمال کئے :من اور ما؛ کلمۂ من' کا حقیقی استعمال تبعیض کے لئے ہوتا ہے اور'ما' کا تعمیم کے لئے ،لہٰذا دونوں پر عمل کیا جائے گا، بایں طور کہ بعض عام دو طلاق کو واقع کر لے یا ایک واقع کر لے الا یہ کہ کسی جگہ تبعیض کے معنی کو چھوڑ نے پر قرینہ موجود ہو وہاں صرف تعمیم کے معنی مراد ہوں گے۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں:

قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت تطلق مادون الثلاث.... لأن من تبعيضية وقالا بيانية فتطلق الثلاث والأول أظهر ،قال الشامی : قوله والأول أظهر لأنه لو كان المراد البيان لكفی قوله طلقنی ماشئت.رد المحتار :۵۸٦/٤۔

قال الطحطاوی : قوله والأول اظهر:لأن من للتبعيض حقيقة إذا دخلت علی ذی أبعاض والطلاق منه وما للعموم وقد امكن العامل بهما بأن يجعل المراد بعضا عاما والثنتان كذلك لانه بالنسبة الی الواحد عام وإلی الثلاث بعض. (طحطاوی علی الدر :۱۱۹/۲ مكتبه اتحاد ديوبند)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وان قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت فلها أن تطلق مادون الثلاث بالاجماع لا الثلاث عند الإمام.... وله أن من للتبعيض ورجحه ابن الكمال فی تحريره

بأن تقدر علی البیان ما شئت مما هو الثلاث وطلقی ما شئت وفیه فالتبعیض مع زیادة الثلاث أظهر (مجمع الانهر :۲/۵٦ کوئٹه)

مرض وفات میں اپنے فعل پر طلاق معلق کرنا

اگر شوہر نے عورت کی طلاق کو اپنے فعل پر معلق کیا اور اس کا فعل مرض میں ہے تو عورت وارث ہوگی اور اگر کسی اجنبی کے فعل کے ساتھ معلق کیا یا آنے والے وقت کے ساتھ معلق کیا بیماری کی حالت میں، جیسے یوں کہے کہ جب آئندہ مہینہ شروع ہوگا تو تجھے طلاق یا فلاں گھر میں داخل ہوا تو طلاق یا فلاں نے ظہر کی نماز پڑھی تو طلاق؛ ان صورتوں میں اگر تعلیق اور شرط دونوں بیماری میں ہوں تو وہ وارث ہوگی اور اگر تعلیق صحت میں ہے اور شرط مرض میں تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک وارث نہیں ہوگی، امام زفر کے نزدیک وارث ہوگی اور اگر طلاق کو عورت کے ایسے فعل کے ساتھ معلق کیا جس سے اس کو چارہ ہے تو ہر حال میں وارث ہوگی اور اگر اس سے کوئی چارہ کار نہیں ہے جیسے نماز، رشتہ داروں سے بات چیت کرنا، کھانا کھانا، قرض وصول کرنا تو ان تمام صورتوں میں شیخین کے نزدیک وارث ہوگی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر یہ تعلیق صحت میں ہو تو وارث نہیں ہوگی۔

ولو علق طلاق امرأته بفعله وفعله فی المرض ورثت وان علقه: اذا جاء رأس الشهر فانت طالق او إن دخل فلان الدار أوصلی الظهر فانت طالق فان کان التعلیق والشرط فی المرض ورثت وان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض لم ترث خلافا لزفر وان علقه بفعلها ولها منه بد لم ترث علی کل حال وان لم یکن لها منه بد کالصلاة وکلام الاقارب وأکل الطعام واستیفاء الدین ورثت وقال محمد: اذا کان التعلیق فی صحة لاترث۔ (الاختیار:۳/بیروت)

علامہ زیلعی نے اس مسئلہ کی بہترین تفصیل ذکر فرمائی ہے، ان کے بقول اس مسئلہ کی اولاً چار صورتیں ہیں: (۱) تعلیق مجیء وقت پر ہو (۲) یا اجنبی کے فعل پر ہو (۳) یا مرد کے اپنے فعل پر ہو (۴) یا عورت کے فعل پر ہوگی۔

پھر چاروں صورتیں دو قسم پر ہیں: تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں گے یا تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں۔ اس طرح مسئلہ کی کل آٹھ شکلیں ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے پہلی چار صورتوں یعنی:

(۱) تعلیق مجیء وقت پر ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۲) تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۳) تعلیق مجیء وقت پر ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہو

(۴) تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہو

کا حکم یہ ہے کہ پہلی دو صورتوں میں وارث بنے گی اور دوسری دو صورتوں میں وارث نہ بنے گی۔

أما الوجهان الأولان وهو ما إذا علقه بمجيء الزمان أو بفعل الأجنبي فإن كان التعليق والشرط في المرض ورثت للفرار، وإن كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث .

پانچویں اور چھٹی صورت یعنی

(۵) مرد کے اپنے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۶) مرد کے اپنے فعل پر تعلیق ہو تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں

کا حکم یہ ہے کہ بہر صورت عورت وارث ہو گی۔ مرد کو اس فعل سے چارہ ہو یا نہ ہو، اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

وأما الوجه الثالث وهو ما إذا علقه بفعل نفسه فترث كيفما كان إذا وجد الشرط في المرض سواء كان التعليق في الصحة أو في المرض وكان الفعل مما له منه بد أو لا بد منه .

ساتویں اور آٹھویں صورت یعنی

(۷) عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۸) عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں

میں حکم میں فرق کا مدار فعل کی نوعیت پر ہے۔یعنی اگر ان دونوں صورتوں میں وہ فعل ایسا ہے جس کو کرنے میں عورت کو مجبوری نہیں اور چارہ ہے،تو ان صورتوں میں شرط پائے جانے پر عورت وارث نہ ہوگی۔اور اگر ایسا فعل ہے جس کے بغیر عورت کو چارہ نہیں ، جیسے کھانا پینا وغیرہ تو ان صورتوں میں شرط پائے جانے کے باوجود عورت وارث ہوگی۔

البتہ امام محمدؒ کے نزدیک آٹھویں صورت یعنی ''عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں''(خواہ فعل سے چارہ ہو یا نہ ہو) میں وارث نہ ہوگی۔

وأما الوجه الرابع وهو ما إذا علقه بفعلها فإن كان فعلا لها منه بد لم ترث مطلقا سواء كان التعليق والشرط فى المرض أو كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض .... وإن لم يكن لها منه بد كالأكل والشرب وكلام الأبوين وقضاء الدين و استيفاء ه ترث مطلقا سواء كانا فى المرض أو كان التعليق فى الصحة والمرض خلافا لمحمد فيما إذا كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض

مختلف فیہ مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

أو علق بفعلها ولا بد لها منه طبعا أو شرعا كأكل وكلام أبوين وهما فى المرض أو الشرط فيه فقط ورث لفراره ، قوله او الشرط فيه فقط : فيه خلاف محمد فعنده اذا كان التعليق فى الصحة فلا ميراث لها مطلقا قال فى البحر وصححوا قول محمد ونقل فى النهر تصحيحه عن فخر الإسلام (شامى :۵ /۱۳ زكريا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وأما اذا كان التعليق فى الصحة فلا ميراث لها عند محمد مطلقا لفوات الصنع منه فى مرضه وعندهما ترث ان كان مما لابد لها منه وصححوا قول محمد۔ (البحر الرائق :۳/ ۸۰ زكريا)

باب الرجعة

عدت کے بعد رجوع کا دعوی اور عورت کا انکار

عدت کے بعد شوہر عورت سے کہے کہ میں عدت میں تم سے رجوع کر چکا ہوں اور عورت تصدیق کر دے تو رجعت صحیح ہوگی اور اگر تکذیب کر دے تو رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر یہ نزاع قاضی کے پاس جائے تو امام صاحب کے نزدیک شوہر سے گواہ طلب کیے جائیں گے، اگر گواہ نہ ہو تو عورت کی بات پر فیصلہ ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قسم ہے۔ پس اگر وہ قسم کھالے تو اس کی بات معتبر ہوگی، ورنہ شوہر کے دعوے کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

ویستحب أن یشهد علی الرجعة فان قال لها بعد العدة کنت راجعتك فی العدة فصدقته صحت الرجعة وان کذبته لم تصح ولا یمین علیها عند ابی حنفیة (وقالا علیها الیمین)(الاختیار :۳/ ۱۶۳ بیروت،قدوری : ۵۱۱ بشری)

توضیح : دراصل یہ مسئلہ ان نو مسئلوں میں سے ہے جن میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منکر سے قسم لینے اور نہ لینے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک قسم نہیں لی جاتی اور صاحبین کے نزدیک صرف دو مسئلوں (حدود اور لعان) کے علاوہ باقی سب میں قسم لی جاتی ہے۔ اس کی تفصیل اور دلائل کے لئے دعوی سکوت علی البکر کے مسئلے میں ملاحظہ فرمائیں۔

رجوع کے وقت عورت کہے کہ میری عدت پوری ہوگئی

اگر شوہر نے کہا میں تجھ سے رجوع کر چکا ہوں تو عورت نے اسے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میری عدت تو گذر چکی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجعت صحیح نہیں ہوگی اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہو جائے گی۔

واذا قال الزوج : قد راجعتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتی لم تصح الرجعة عند ابی حنیفة : (وقالا : تصح الرجعة) (قدوری : ۵۱۱ بشری ، الاختیار :۳/ ۱۶۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة انها صادفت حالة الانقضاء لأنها امینة فی الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك علی سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج(هدایه:۲-٤٠٦)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں شوہر کا رجوع کرنا عدت ختم ہونے کے بعد پایا گیا ہے بایں طور کہ انقضاء عدت کی خبر دینے میں عورت کا قول معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس میں امین ہے، لہٰذا جب شوہر کے قول 'قد راجعتك' کے جواب میں عورت نے ''قد انقضت عدتی'' کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کے خبر دینے سے پہلے اس کی عدت ختم ہو چکی ہے، اور عورت کے اخبار سے پہلے کا وقت یعنی انقضاء عدت کا وقت وہی ہے جو شوہر کے رجوع کا وقت ہے، یعنی حالت انقضاء اور رجوع دونوں ساتھ ساتھ ہے، پس معلوم ہوا کہ رجوع بہ حالت عدت نہیں ہے لہٰذا درست نہ ہوگا۔

ولو قال راجعتك فقالت مجیبة له انقضت عدتی فالقول لها ولا تصح الرجعة خلافا لهما۔ قوله ولاتصح الرجعة وهو الصحیح لمصادفتها انقضاء العدة (الدر المنتقی :۲/ ۸۳ کوئٹه)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

لوقال لها راجعتك فقالت المرأة موصولا بکلام الزوج انقضت عدتی لم تصح الرجعة فی قول ابی حنیفةؒ وعندهما تصح الرجعة کذا فی النهایة والصحیح قول أبی حنیفةؒ کذا فی المضمرات (فتاوی هندیة :۱/ ٤٨٠ کوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذاقال الروج قد راجعتك فقالت مجیبة له : قد انقضت عدتی لم تصح الرجعة عند أبی حنیفة قال الاسبیجابی وقالا تصح ویکون القول قول الزوج و الصحیح قول أبی حنیفة واعتمده المحبوبی والنسفی وغیرها۔(التصحیح والترجیح :٣٤٦ بیروت)

خلاصہ یہ کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

باندی کے شوہر کے دعوائے رجوع پر مولی کی تصدیق

اگر باندی کے شوہر نے اس کی عدت گذرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجوع کر چکا ہوں

،اس پر مولی نے اس کی تصدیق کی اور باندی نے اس کو جھٹلایا تو امام صاحب کے نزدیک باندی کا قول معتبر ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مولی کا قول معتبر ہوگا۔

وإذا قال زوج الأمة : راجعتها في العدة وصدقه المولى و كذبته الأمة أو بالعكس فلا رجعة وقالا : إذا صدقه المولى صحت الرجعة. (الاختيار :٣/ ١٦٣ بيروت قدوری :٥١١ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔

اس مسئلہ میں کل چار صورتیں بنتی ہیں:

(۱) مولی اور باندی دونوں نے شوہر کی بات کی تصدیق کی۔

(۲) دونوں نے اس کی تکذیب کی۔

(۳) مولی نے تصدیق کی اور باندی نے تکذیب کی۔

(۴) مولی نے تکذیب کی اور باندی نے تصدیق کی۔

ان چاروں صورتوں میں سے پہلی صورت میں بالاتفاق رجعت صحیح ہوگی اور دوسری میں بالاتفاق صحیح نہیں ہوگی، تیسری صورت میں جس کو صاحب قدوری وغیر نے ذکر کیا ہے مفتی بہ قول کے مطابق باندی کا قول معتبر ہوگا اور رجعت صحیح نہیں ہوگی جبکہ چوتھی صورت میں صحیح قول کے مطابق امام صاحب اور صاحبین دونوں کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وهو يقول حكم الرجعة يبتنى على العدة والقول في العدة قولها فكذا ، فيما يبتنى عليها. (هداية: ٢-٤٠٦)

مختلف فیہ مسئلہ میں امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رجعت وعدم رجعت کا مدار عدت پر ہے کہ بقاء عدت کی صورت میں رجعت درست اور انقضاء عدت کی صورت میں درست نہیں اور عدت کی بقاء وانقضاء کا مدار عورت کے قول پر ہے اس لئے کہ اس سلسلے میں وہ امینہ ہے؛ لہٰذا رجعت کے صحت وعدم صحت میں بھی عورت کے قول پر مدار ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

إذا قـال زوج الأمة بـعـد انـقضاء عدتها قد كنت راجعتك وصدقه المولى و كذبته الأمة فـالـقول قولها عند ابى حنفية وقالا القول قول المولى كذا فى الهداية والصحيح قول أبى حنفية كذا فى المضمرات (فتاوى هنديه : ١/ ١٧٠ زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذا قـال زوج الأمة بـعـد انـقـضاء عدتها : قد كنت راجعتها الخ: قال الاسبيجابى وهـذا قـول ابـى حـنيـفة وزفـر وقالا القول قول المولى والصحيح قول أبى حنيفة وعليه مشى المحبوبى والنسفى وغيرهما. (التصحيح والترجيح: ٣٤٦ بيروت)

انقضاء عدت میں تیمم کا اعتبار

اگرعورت کے حیض کا خون دس دن سے کم میں منقطع ہو جائے تو شیخینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ غسل نہ کرلے یا اس پر ایک نماز کا وقت نہ گذر جائے یا وہ تیمّم کر کے نماز نہ پڑھ لے رجعت ختم نہیں ہوگی امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب وہ تیمّم کرلے تو فقط تیمّم سے رجعت ختم ہو جائیگی اگر چہ نماز نہ پڑھی ہو۔

وان انـقـطع الدم لأقل من عشرة أيام لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل أو يمضى عليها وقت صلاة أو تتيمم وتصلى عند أبى حنيفة وأبى يوسفؒ وقال محمد اذا تيممت المرأة انقطعت الرجعة وان لم تصل. (قدورى : ٥١١ يشرى ، الاختيار : ١٦٤/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں امام محمد کا قول مفتی بہ ہے

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں شیخین کے قول کو استحسان اور امام محمد کے قول کو قیاس کہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ استحسان وجوہ ترجیح میں سے ہے، علامہ قاسم نے بھی اپنی تصحیح میں شیخین کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور علامہ غنیمی نے بھی انہیں کی پیروی کی ہے؛ لیکن علامہ ابن ہمام نے امام محمد کے قول کو احسن قرار دیا ہے پھر علامہ شامی، ابن نجیم اور دیگر محققین نے انہیں کے حوالے سے امام محمد کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

(ہدایہ:۲-۴۰۷/ اللباب:۵۵/۳ بیروت، التصحیح والترجیح:۳۴۷ بیروت)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

والباقی بعد هذا إنما هو النظر فی الترجیح فی الخلافین فی الحکم وعندی أن قولهما فی الاقتداء أحسن من قول محمد وقول محمد فی الرجعة أحسن من قولهما (فتح القدیر :٤/ ١٥٠ زکریا)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قال فی النهر و تقیید المصنف بالصلاة یؤمی الی اختیار قول الرازی و هذا عندهما وقال محمد تنقطع بمجرد التیمم وهو القیاس لأنه طهارة مطلقة و رجحه فی الفتح وأقره فی البحر والنهر ۔(شامی :٥/ ٣٣ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله وتیمم وتصلی أی لاتنقطع الرجعة عند فقد الماء حتی تتیمم وتصلی به فرضا کان أوغیره ولایکفی مجرد التیمم عندهما..... لکن محمد عمل بالاحتیاط فیهما وقد رجح فی فتح القدیر قولهما فی الامامة وقوله فی الرجعة (البحر الرائق : ٤/ ٨٩ زکریا)

تیمم طهارة مطلقه هے یا ضروریه

امام ابوحنیفہ اور ابو یوسفؒ تیمّم کو نماز میں طہارۃ مطلقہ قرار دیتے ہیں، اور اس اعتبار سے متیمم اور متوضی کو مساوی سمجھ کر اقتداء درست سمجھتے ہیں، اور رجوع عن الطلاق میں تیمّم کو طہارۃ ضروریہ سمجھتے ہیں اور اس اعتبار سے فقط تیمّم سے حیض اور عدت ختم نہ ہوگی جب تک اس سے نماز نہ پڑھ لے، اور تیمّم کے بعد نماز سے پہلے رجوع درست ہوگا۔

جب کہ امام محمد تیمّم کو اقتداء والے مسئلہ میں طہارۃ ضروریہ سمجھتے ہیں لہٰذا امام اگر متیمم ہو اور مقتدی متوضی ہو تو امام کی ادنی حالت کے سبب قوی مقتدی کی اقتداء درست نہ ہوگی، جب کہ رجوع میں تیمّم کو طہارۃ مطلقہ سمجھتے ہیں، اس اعتبار سے تیمّم کرتے ہی عورت حیض سے پاک اور عدت سے باہر ہو جائے گی، لہٰذا تیمّم کے بعد رجوع درست نہ ہوگا۔ علامہ عبدالحیٔ لکھنویؒ نے حاشیہ ہدایہ میں شیخین اور امام محمدؒ کے اس اختلاف کا فلسفہ بہترین انداز میں سمجھایا ہے:

جعل محمد طهارة المتیمم ههنا ضروریة و فی مسئلة الرجعة مطلقة فإن المعتدة

إذا انقطعت دمها فی الحیض الثالثة لأقل من عشرة فتیممت ینقطع حق الرجعة عنده کما إذا اغتسلت ، وهما جعلاها مطلقة ههنا ، ضروریة فی الرجعة حتی لا ینقطع حق الرجعة عندهما بالتیمم ما لم تصلی ؛ وذلك إنها مطلقة من حیث إنها غیر موقتة کطهارة المستحاضة ضروریة من حیث إنها تلویث لا یرفع الحدث حقیقة حتی إذا وجد ماء یکون محدثا للحدث السابق، فمحمد أخذ فی المسئلتین بالاحتیاط و هما اعتبرا جانب الاطلا ق فی الإمامة لأن الشرع اعطی لها حکم الطهارة المطلقة حیث قال : یرید لیطهرکم و لکنها فی الحقیقة تلویث فعملا بهذا الحقیقة فی غیر الصلوة فلا ینقطع حق الرجعة ما لم یتأکد بمؤکد وهو الصلوة لأنها مقصودة بالتیمم والشئ یتأکد بما هو مقصود منه۔ حاشیه هدایه :۱-۱۲۹)

حلاله کی شرط پر نکاح

اگر عورت سے حلالہ کی شرط پر نکاح کیا تو امام صاحب کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے، البتہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی، امام یوسفؒ کے نزدیک نکاح ہی فاسد ہو جائے گا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نکاح تو صحیح ہو جائے گا؛ البتہ شوہر اول کے لئے وہ حلال نہیں ہوگی۔

فان تزوجها بشرط التحلیل کره وحلت للأول وقال أبویوسف النکاح فاسد..... وقال محمد هو جائز لشروط الجواز ولاتحل للأول۔ (الإختیار :۳/ ۱۶۶ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإذا تزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه بقوله علیه السلام لعن الله المحلل و المحلل له وهذا هو محمله، قال العینی قوله وهذا هو محمله یعنی الحدیث هو الکراهیة وقد استدل المصنف بهذا الحدیث علی کراهیة النکاح المشروط به التحلیل وظاهره یقتضی التحریم وهو مذهب أحمد ولکن یقال لما سماه محللا دل علی صحة النکاح ، لأن المحلل هو المثبت للحل فلو کان فاسدا لما سماه محللا. (البنایة :۵/ ۴۸۱ مکتبه نعیمیه دیوبند)

قال العینی :هذا الحدیث روی عن جماعة من الصحابةؓ عن عبد اللهؓ ابن مسعود اخرج حدیثه الترمذی والنسائی من غیر وجه عن سفیان الثوری عن ابی قیس وأسمه

عبد الرحمن بن ثروان الأودی عن هزیل بن شرحبیل الأودی عن عبد الله بن مسعود قال لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له ، الترمذی : حدیث حسن صحیح (االنهایة :۵/ ۴۸۰ مکتبه نعیمه دیوبند)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے مشروط حلالہ کی کراہیت پر استدلال کیا ہے اگرچہ ظاہرا یہ حلالہ کی تحریم پر دلالت کرتی ہے جو کہ امام احمد کا مذہب ہے، لیکن ہماری دلیل نکاح کے درست ہونے اور حلالہ کے مکروہ ہونے کی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نکاح ثانی کرنے والے کو محلل کہا ہے یعنی عورت کو شوہر اول کے لئے حلال کرنے والا اور یہ تب ہی ہوسکتا ہے جبکہ نکاح کو درست مانا جائے اس لئے کہ نکاح فاسد سے عورت حلال نہیں ہوتی ہے اور چونکہ آپ نے ایسے کام پر لعنت بھیجی ہے اس لئے اسے مکروہ قرار دیا گیا۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

فان تزوجها الثانی بشرط التحلیل........ کره.... وتحل للأول لأنه لایبطل بالشرط الفاسد وهذاعنده وهو الصحیح (الدر المنتقی :۲/ ۹۱ کوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا تزوجهابشرط التحلیل فالنکاح مکروه فان وطئها حلت للأول قال الأسبیجابی اذا تزوجها بشرط التحلیل بالقلب ولم یقل باللسان تحل للأول فی قولهم جمیعا لکونه نکاحا صحیحا أما اذا شرط الإحلال بالقول فالنکاح صحیح عند ابی حنفیة وزفرویکره للثانی وتحل للأول قال أبو یوسف النکاح الثانی فاسد فان وطئها لم تحل للأول وقال محمد : النکاح الثانی صحیح و لاتحل للأول والصحیح قول ابی حنیفة وزفر وقاله فی المضمرات أیضا و اعتمده المذکورون قبله (أی اصحاب المتون) (التصحیح والترجیح :۳۴۷ بیروت)

نکاح ثانی کے بعد کتنی طلاقوں کا اختیار ہوگا

اگر کسی مرد نے آزاد عورت کو ایک یا دو طلاق دی اور اس کی عدت گذر گئی اور اس نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئی تو شیخین کے نزدیک وہ

عورت تین طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی (یعنی زوج اول ازسرنو تین طلاقوں کا مالک ہوگا) اور زوج ثانی تین طلاقوں سے کم ایک اور دو کو اسی طرح منہدم کردے گا جس طرح تین کو، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ زوج ثانی تین طلاقوں سے کم کو منہدم نہیں کرے گا۔

واذا طلق الرجل الحرة تطليقة أو تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر فدخل بها ثم عادت الى الأول عادت ثلاث تطليقات ويهدم الزوج الثانى ما دون الثلاث كما يهدم الثلاث عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمدؒ لا يهدم الزوج الثانى مادون الثلاث۔ (قدوری :۵/۳ بشری، الاختیار :۳/ ١٦٦ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال العينى قوله وهو المثبت للحل أى للزوج هو مثبت للحل يعنى الحل الجديد لأنه لايجوز أن يكون المراد الحل السابق ، لأنه تحصيل وهو فاسد لأن الحل السابق موجود فيما دون الثلاث فصارت المرأة بالزوج الثانى ملحقة بالأجنبية فلم تحرم على الزوج الأول الا بثلاث تطليقات ، لأن حكم الحل الجديد هذا (هداية مع البناية :٥/ ٤٨٣ مكتبه نعيمه)

علامہ عینی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے انہدام ما دون الثلاث پر استدلال کیا ہے بایں طور کہ زوج ثانی کو محلل کہا گیا ہے اور اس سے جو حلت ثابت ہوگی وہ حل جدید ہی ہوگی، جو تین طلاقوں والی ہوگی، حل سابق نہیں، ورنہ تحصیل حاصل لازم آئے گا، اس لئے کہ حل سابق تین سے کم میں پہلے سے ہی موجود تھی چنانچہ معلوم ہوا کہ زوج ثانی زوج اول کے لئے ازسرنو تین طلاقیں ثابت کرے گا؛ لہٰذا زوج اول تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی نے اس مسئلہ میں صاحب فتح وغیرہ کے حوالہ سے امام محمدؒ کا قول راجح قرار دیا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان پر رد فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے اور ملتقی کے متن میں بھی اسی کو ترجیح دی گئی ہے اور علامہ قاسم نے اصحاب ترجیح کی ایک جماعت کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کی ترجیح نقل فرمائی ہے، وہ اپنے شیخ ابن

ہمام کی ترجیح کی جانب مائل نہیں ہوئے، اسی طرح صاحب مواہب الرحمٰن نے بھی ان کی طرف میلان نہیں کیا، حالانکہ بہت سے مسئلوں میں انہوں نے صاحب فتح کی ترجیح کو اختیار کیا ہے۔

والزوج الثانی یھدم بالدخول مادون الثلاث أیضا أی کما یھدم الثلاث إجماعا لأنه اذا ھدم الثلاث فما دونھا أولی خلافا لمحمد فمن طلقت دونھا وعادت الیه بعد آخر عادت بثلاث لو حرة وثنتین لو أمة وعند محمد وباقی الأئمة بما بقی وھو الحق فتح وأقره المصنف کغیره۔

قوله واقره المصنف کغیره أی کصاحب البحر والنھر والمقدسی والشرنبلالی والرملی و الحموی کذا اشارت التحریر المحقق ابن أمیر حاج، لکن المتون علی قول الامام وأشار فی متن الملتقی الی ترجیحه، ونقل ترجیحه العلامه قاسم عن جماعة من أصحاب الترجیح، ولم یعرج علی ما قاله شیخه فی الفتح وکذا لم یعرج علیه فی مواھب الرحمن مع أنه کثیرا ما یتبع صاحب الفتح فی ترجیحه (رد المحتار مع الدر :۵/ ۵۲ زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

واذا طلق امرأته طلقة أو طلقتین... الخ ویھدم زوج الثانی الطلقة و الطلقتین کما یھدم الثلاث کذا فی الاختیار؛ شرح المختار وھو الصحیح کذا فی المضمرات۔ (فتاوی : ۱/ ۴۷۵ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا طلق الحرة تطلیقة أو تطلقتین...... ویھدم الزوج الثانی مادون الثلاث من الطلاق وقال محمد : لایھدم مادون الثلاث قال أبو المعالی وھو قول الشافعی والصحیح قولنا۔ (التصحیح والترجیح :۳۴۸ بیروت)

بیوی کو انت علّی حرام کہنا

اگر کسی نے اپنی بیوی کو ’ انت علی حرام‘ کہا یعنی تو مجھ پر حرام ہے تو اگر اس نے اس سے جھوٹ بولنے کا ارادہ کیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر طلاق کا ارادہ کیا ہے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر تین طلاق کا ارادہ کیا ہے تو تین واقع ہوگی اگر ظہار کا ادرادہ کیا ہے تو شیخین

کے نزدیک یہ ظہار ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک ظہار نہیں ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے حرام کرلینا مراد لیا ہے یا کہا کہ کچھ بھی ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ ایلاء ہوگا۔

وان قال لإمرأته : انت علی حرام فان اراد الکذب صدق وان اراد الطلاق فواحدة بائنة وان نوی الثلاث فثلاث وان اراد الظهار فظهار (وقال محمد لایکون ظهارا) وان اراد التحریم أولم یرد شیئا فهوایلاء (والمتأخرون من اصحابنا صرفوا لفطة التحریم الی الطلاق) (الاختیار:۳/۱۷۱ بیروت)

صاحب اختیار نے اس مسئلہ میں دوجگہ اختلاف ذکر کیا ہے اور ہدایہ میں بھی اسی طرح ہے، انت علی حرام سے ظہار کی نیت درست ہے یا نہیں اس میں شیخین اور امام محمد کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے لیکن بقول علامہ ابن ہمام اور دیگر محققین کے شمس الأ ئمہ نے نوادر میں ان کا یہ اختلاف ذکر کیا ہے ورنہ ظاہر الروایت میں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ اس سے ظہار کی نیت کرنا درست ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں:

قوله وان اراد الظهار فهوظهار وهذا عند ابی حنیفة وأبی یوسف كذا ذكره القدوری ولیس مذكورا فی ظاهر الروایة ولذا لم یذكره الحاكم الشهید فی مختصره ولاالطحاوی وانما نقله شمس الائمة عنهما فی النوادر خلافا لمحمد..... وفی جوامع الفقه نقل عن محمد أنه ظهار اذا نوی به الظهار علی ماعرف النقل به عنه۔ (فتح القدیر :٤/ ١٨٥ زكریا، ومثله فی الدر المنتقی :٢/ ١٠٠ كوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله وظهار ان نواه أی الظهار وهذا عندهما وقال محمد لیس بظهار كذا فی الهدایة تبعا للقدوری و شمس الأئمة ولیس الخلاف مذكورا فی ظاهر الروایة۔ (البحر الرائق :٤/ ١١٤ زكریا)

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر انت علی حرام سے متکلم نے تحریم کا ارادہ کیا یا کچھ بھی ارادہ نہیں کیا تو متقدمین حضرات کے نزدیک جیسا کہ صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے اس سے ایلاء مرد ہوگا اور متأخرین کے نزدیک عرف کی بناء پر اسی سے طلاق مراد لیا جائیگا اور فتوی بھی اسی پر ہے گویا زمان و

مکان اورعرف واحوال کا اختلاف ہے دلیل و برھان کا نہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وان قال اردتُ التحریم اولم ارد به شیئا فهو یمین یصیر به مولیا لأن الاصل فی تحریم الحلال انما هویمین عندنا..... ومن المشایخ من یصرف لفظة التحریم الی الطلاق من غیر نیة بحکم العرف(هدایه :۴۱۳/۲ ۔

یعنی تحریم کی نیت کرنے میں اصل تو یہی ہے کہ اس سے یمین مراد ہو لیکن مشائخ نے عرف کی بناء پر اسی سے طلاق مراد لیا ہے

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله قال لأمرأته انت علی حرام : ایلاء ان نوی التحریم الخ أقول هکذا عبارة المتون هنا وعباراتها فی کتاب الأیمان کل حل علی حرام فهو علی الطعام والشراب والفتوی علی أنه تبین امرأته من غیر نیة وذکر فی الهدایة هناك أنه ینصرف الی الطعام والشراب للعرف، فانه یستعمل فیها یتناول عادة فیحنث اذا أکل وشرب ولایتناول المرأة الا بالنیة واذا نواها کان ایلاء و لاتصرف الیمین عن المأکول والمشروب ، وهذا کله جواب ظاهرا الروایة ثم ذکر اختیار المشایخ المتأخرین أنه تبین امرأته بلانیة.

وصاحله أن ظاهر الروایة انصرافه للطعام والشراب عرفا واذا نوی تحریم المرأة لایختص بها بل یصیر شاملا لها وللطعام والشراب وبه ظهر أن ما هنا من التفصیل بین نیة تحریم المرأة أو الظهار او الکذب أو الطلاق خاص بما اذا لم یکن اللفظ عاما بخلاف ما اذا کان عاما مثل کل حل أو حلال الله أو حلال المسلمین فانه ینصرف للطعام والشراب بلا نیة للعرف وللمرأة أیضا ان نواها والفتوی علی قول المتأخرین بانصرافه الی الطلاق البائن عاما کان أو خاصا...

وحاصله أن فیه عرفین : عرف أصلی وهو کونه یمین بمعنی الایلاء وعرف حادث وهو ارادة الطلاق وما قاله شمس الأئمة من أنه لایصدق فی القضاء بل یکون ایلاء مبنی علی العرف الأصلی والفتوی علی العرف الحادث لأن کلام کل عاقد وحالف ونحوه یحمل علی عرفه وان خالف ظاهر الروایة کما قالوا من أن الحاکم أو المفتی لیس له أن

یحکم أو یفتی بظاهر الروایة و یترك العرف فکذا الصواب ما قاله شمس الأئمة من أنه لایصدق قضاء ولکن حمله علی الایلاء لیس هو الصواب فی زماننا بل الصواب حمله علی الطلاق لانه العرف الحادث المفتی به (شامی : ٥/ ٧٦ زکریا ، مثله فی الهدایة : ١/ ٤٨٧ زکریا) مجمع الأنهر :١٠٠/٢ کوئٹه ،تبیین :١٨١/٣ زکریا ، التصحیح والترجیح : ٣٥٠ بیروت)

علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں :(١)اصلی (٢) حادث۔

متقدمین نے عرف اصل کا اعتبار کرتے ہوئے انت علی حرام کے کلمہ کا حکم متکلم کی نیت پر موقوف کیا ہے اور اگر وہ تحریم کی نیت کرے یا پھر کچھ بھی نیت نہ کرے تو ظاہر الروایت کے مطابق اس سے ایلاء مراد ہوگا لیکن عرف حادث میں اس سے طلاق بائن مراد ہوتی ہے چاہے نیت ہو یا نہ ہو اور قاعدہ یہ ہے کہ جب عرفی اصلی کا مقابلہ عرف حادث سے کیا جائے تو عرف حادث کو مفتی بہ قرار دیا جاتا ہے۔

طلقنی ثلاثاً بألف میں ایک یا دو طلاق کا حکم

مسئلہ :عورت نے شوہر سے کہا' طلقنی ثلاثا بألف 'تو مجھ کو تین طلاق دے، ایک ہزار کے بدلے میں؛ اس پر شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی لازم ہوگا اور اگر عورت نے یوں کہا ہو:' طلقنی ثلاثا علی ألف 'اور اس پر اس نے ایک طلاق دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور وہ طلاق رجعی واقع ہوگی۔صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ایک ہزار کے تہائی کے بدلے میں ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

ولوقالت : طلقنی ثلاثا بألف فطلقها واحدة فعلیها ثلث الألف، وإن قالت طلقنی ثلاثا علی ألف فطلقها واحدة فلا شیئ علیها عند ابی حنیفة وقالا علیها ثلث الألف۔ (قدوری : ٥١٨ بشری، الاختیار :١٧٤/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن کلمة علی للشرط: قال الله تعالی یبایعنك علی ان لا یشرکن بالله شیئا، و من قال لامرأته أنت طالق علی أن تدخلی الدار کان شرطاً و هذا لأنه للزوم حقیقة

واستعیر للشرط لانه یلازم الجزاء واذاکان للشرط فالمشروط لا یتوزع علی أجزاء الشرط بخلاف الباء لأنه للعوض علی مامر واذا لم یجب المال کان مبتدأ فوقع الطلاق ویملك الرجعة۔ (هدایه:۲-٤١٥)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حرفِ علی کے حقیقی معنی تو لزوم کے ہے اور مجازی معنی شرط کے ہے چونکہ یہاں حقیقی معنی پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے، اور دونوں کے درمیان لزوم کے اعتبار سے مناسبت ہے، لازم اور ملزوم میں بھی لزوم ہوتا ہے اور شرط وجزاء میں بھی، جیسے باری تعالی کا قول ’ یبایعنك علی أن لایشرکن بالله شیئا ‘میں عدم اشراک باللہ بیعت کی شرط ہے اور انت طالق علی ان تدخلی الدار میں وقوع طلاق کی شرط دخول دار ہے، اسی طرح یہاں بھی ’علی‘ شرط کے لئے ہے اور مشروط شرط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا اس لئے کہ مشروط وجود شرط کے وقت ہی پایا جاتا ہے اور شرط نام ہے جمیع اجزاء کا، لہٰذا جب تک شرط مکمل نہیں پائے جائے گی مشروط بھی نہیں پایا جائے گا۔ اس کے برخلاف باء کہ وہ عوض کے لئے آتا ہے اور عوض معوض پر منقسم ہوتا ہے۔ چنانچہ جب مسئلہ مذکور میں شوہر کے ایک طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر مال واجب نہیں ہوا تو شوہر کی جانب سے یہ ابتداءً طلاق دینا سمجھا جائے گا اور یہ طلاق چونکہ صریح لفظ کے ذریعہ دی ہے اس لئے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قالت طلقنی ثلاثا بألف أو علی ألف فطلقها واحدة وقع فی الاول بائنة بثلثه أی بثلث الألف و فی الثانیة رجعیة مجانا لأن علی للشرط و قالا کالباء. قوله لأن علی للشرط والشروط لایتوزع علی اجزاء الشرط.....

تنبیه : قیل ان علی حقیقة للاستعلاء مجازا للشرط والحق انها حقیقة للاستعلاء ان اتصلت بالأجسام المحسوسة کقمت علی السطح وفی غیرها حقیقة فی معنی اللزوم الصادق علی شرط المحض نحو ’ یُبَایِعْنَكَ عَلیٰٓ أَنْ لَایُشْرِکْنَ، وأنت طالق علی ان تدخل الدار،“ وعلی المعاوضة الشرعیة المحضة کبعنی هذا علی الف والعرفیة کافعل هذا علی أن اشفع لك عند زید، ومانحن فیه مما یصح فیه کل من معنی اللزوم لأن

الطلاق مما یتعلق علی الشرط المحض والاعتیاض وذکر المال لایرجح الثانی، فان المال یصح جعله شرطا محضا حتی لاتنقسم اجزاء ه علی اجزاء مقابله کما یصح جعله عوضا منقسما فلایجب المال بالشك وعلی هذا یکون لفظ علی مشترکا بین الاستعلاء و اللزوم لقیام دلیل الحقیقة فیهما وهو المتبادر بمجرد الاطلاق و کون المجاز خیرا من الاشتراك هوعند التردد۔(شامی : ۵/ ۹۹ زکریا)

علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ فقط ’’علی‘‘ اگر اجسام محسوسہ پر داخل ہوتو اس کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں اور مجازی معنی شرط کے اور اس کے علاوہ پر داخل ہوتو حقیقی معنی لزم کے ہے جو شرط محض پر بھی بولا جاتا ہے جیسے کہ آیت کریمہ وغیرہ میں اور معاوضۂ شرعیہ محضہ کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، اور معاوضہ عرفیہ کے معنی میں بھی آتا ہے اور مسئلہ مذکورہ میں لزوم کے تمام معانی درست ہے اس لئے کہ طلاق شرط محض پر معلق ہوسکتی ہے اور عوض سے بھی متعلق ہوسکتی ہے، اور مال کا ذکر ’معاوضہ‘ کے معنی کو ترجیح نہیں دے گا اس لئے کہ مال شرط محض بھی بن سکتا ہے، لہٰذا شک کی وجہ سے مال واجب نہیں ہوگا یعنی علی کو معاوضہ کے معنی میں لے کر تقسیم طلاق کی صورت میں مال کو تقسیم کرکے واجب نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال معلوم ہوا کہ ’علی‘ استعلاء اور لزوم کے معانی میں مشترک ہے، یعنی دونوں معنی حقیقی ہیں، اور لفظ کو مشترک ماننا اس کو مجازی معنی میں مراد لینے سے بہتر ہونے کے سبب ’علی‘ کے مجازی معنی ’معاوضہ‘ مراد نہیں لیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ’علی‘ بمعنی لزوم شرط کے لئے ہے اور شرط کے اجزاء پر مشروط تقسیم نہیں ہوتا، چنانچہ جب شرط نہیں پائی گئی تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا اور لفظ صریح ہونے کی وجہ سے بلا کسی عوض طلاق رجعی واقع ہوگی۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

وان قالت له طلقنی ثلاثا علی الف، فطلقها واحدة فلا شيئ علیها عند ابی حنیفة وتقع طلقة رجعیة لأن کلمة ” علی“ للشرط والمشروط لایتوزع علی اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض وهذا هو الصحیح عند الحنفیة (الفقه الإسلامی وأدلته :۴۷۳/۷ دیوبند)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

فـان قـالـت طلقنی ثلاثا علی ألف فطلقها واحدة فلا شیئ علیها عند أبی حنیفة قال الاسبیـجـابـی وتـقـع واحدة وقالا علیها ثلث الالف وهو قول الشافعی و الصحیح قوله واعتمده الامام البرهانی والنسفی وغیرهما۔ (التصحیح الترجیح : ۳۵۲ بیروت)

علامہ اُوشی فرماتے ہیں:

ولـوقـالـت طلقنی ثلاثا علی ألف درهم والمسئلة بحالها فهی رجعیة بغیر شیئ۔ (فتاوی سراجیة ۲۲۷ زم زم افریقه)

'أنت طالق وعلیک ألف' میں مال کا لزوم

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ أنـت طالق وعلیك ألف تو مطلقہ ہے اور تجھ پر ایک ہزار درہم واجب ہے، عورت نے قبول کرلیا تو امام صاحب کے نزدیک عورت مطلقہ ہوجائیگی اور عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر قبول نہیں کیا تب بھی طلاق واقع ہوجائیگی اور کچھ لازم نہ ہوگا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قبول کیا ہو تو ہزار لازم ہوں گے ورنہ کچھ لازم نہ ہوگا۔

ولـوقـال لهـا أنـت طالق وعلیك ألف فقبلت طلقت ولاشیئ علیها وکذلك إن لم تقبل وقالا ان قبلت فعلیها الألف والالا شیئ علیها، (الاختیار :۳/ ۱۷۴ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهـمـا أن هذا الکلام یستعمل للمعاوضة فإن قولهم احمل هذا المتاع و لك درهم بـمـنـزلة قـولهـم بـدرهـم ولـه انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الابدلالة اذا الأصل فیها الاستـقـلال ولادلالة لأن الـطـلاق والـعتـاق یـنفکان عن المال بخلاف البیع والاجارة لانهما لایوجد ان دونه۔ (هدایه: ۲-۴۱۵)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ علیک الف جملہ تامہ ہے اور جملہ تامہ بغیر دلیل کے ماقبل کے ساتھ مربوط نہیں ہوتا، اس لئے کہ جملہ تامہ میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو، یہاں ماقبل کے ساتھ مربوط ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ طلاق مال سے جدا ہوتی ہے، اس کے برخلاف بیع و

اجارہ کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں پائے جاتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں معاوضہ ہیں پس ثابت ہو گیا کہ علیک الف کا انت طالق سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا بلاکسی عوض کے طلاق واقع ہو جائیگی۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو قال أنت طالق وعليك ألف أو قال لعبده أنت حر وعليك ألف؛ طلقت وعتق مجانا وان لم يقبلا، وعندهما لاما لم يقبلا واذا قبلا لزم المال۔(القول المقدم فيه راجح)(ملتقى الأبحر :۱/ ۲۸۱ بيروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے (کنز: ۴۵ بیروت، وقایۃ ۱۰۹/۲ مکتبہ تھانوی)

نوٹ: علامہ تمرتاشی و حصکفی نے اس مسئلہ میں علامہ مقدسی کے حوالے سے صاحبین کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے، حالانکہ صاحب ہدایہ اور دیگر محققین نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے کسی نے بھی صاحبین کے قول کو مفتی بہ ذکر نہیں کیا، نیز تعجب اس بات پر ہے کہ علامہ شامی نے بھی ان پر رد نہیں فرمایا (الدر المختار: ۱۰۱/۵ از کریا)

مباراة اور خلع کا فرق

مبارأۃ اور خلع دونوں امام صاحبؒ کے نزدیک ایسے حق کو ساقط کر دیتے ہیں جو میاں بیوی میں سے ایک کے دوسرے پر ہیں، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مبارأۃ ساقط کر دیتا ہے اور خلع ساقط نہیں کرتا، امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں وہی حق ساقط کریں گے جو وہ بیان کریں۔

والخلع والمبارأة يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند ابى حنيفة وقال ابو يوسفؒ المباراة تسقط والخلع لاتسقط و قال محمد لاتسقطان الاماسمياه (قدورى :۹/ ۵ بشرى، الاختيار :۳/ ۱۸۵ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

ولأبى حنيفة أن الخلع ينبئى عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل و هو مطلق كالمبارأة فيعمل باطلا قهما فى النكاح واحكامه وحقوقه (هدايه :۲/ ٤١٦ مكتبه

بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی جدا کرنے اور الگ کرنے کے ہیں اسی سے ''خلع النعل'' آتا ہے، یعنی پاؤں سے جوتے الگ کرنا اور ''خلع العمل''، یعنی کام کرنے والے کا کام سے الگ ہوجانا؛ پس معلوم ہوا کہ خلع بھی مبارات کی طرح مطلق ہے لہٰذا نکاح اور اس کے احکام اور حقوق میں ان دونوں کے اطلاق پر عمل کیا جائے گا یعنی خلع اور مبارات کے ذریعہ نکاح اور احکام نکاح اور حقوق نکاح سب ساقط ہوجائیں گے، زوجین نے ان کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی متن الملتقی والمباراة کالخلع یسقط کل منهما کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح فلا تطالب بمهر ولا نفقة ماضیة مفروضة، ولایطالب هو بنفقة عجلها ولم تمض مدتها ولا بمهر سلمه وخلع قبل الدخول .أقول : وبه علم أن المذکور فی الفتاوی روایة رابعة و الصحیح ما نقلناه عن هذه الشروح والمتون من براءة کل منهما مطلقا بلا رجوع لاحد علی الآخر بشیئ من المهر خلافا لما استظهره المؤلف.

منحة الخالق علی البحر :۴/ ۱۴۷ زکریا ، مثله فی ملتقی :۲۸۲/۱ بیروت

قاضیخان میں ہے:

وان کان الخلع بلفظ المبارأة فالجواب عند ابی حنیفة ماذکرنا فی الخلع عنده وعند محمدؒ الجواب فیه أیضا ما ذکرنا فی الخلع عنده وعند ابی یوسفؒ الجواب فی المباراة ما ذکرنا فی الخلع عند أبی حنیفة (القول المقدم فیه راجح) (فتاوی خانیة :۱/ ۵۲۹ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

والخلع والمبارأة یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفة .... وقال الاسبیجابی وقال ابو یوسف فی المباراة مثل ذلك، وفی الخلع لایسقط به الا ماسمیا وقال محمد : لا یسقط فیهما الا ما سمیا وهو قول الشافعی والصحیح قول ابی حنیفة ومشی علیه الامام المحبوبی والنسفی

والموصلی وصدر الشریعة۔ (التصحیح الترجیح: ۳۵۲ بیروت)

خلاصہ یہ کہ مبارأۃ کے ذریعہ بھی خلع کی طرح میاں بیوی دونوں پر سے وہ حقوق ساقط ہو جائیں گے جن کا تعلق نکاح سے ہے جیسے مہر کا مطالبہ، نفقہ ماضیہ مفروضہ، نفقہ معجلہ جس کی ابھی مدت نہ گذری ہواوراسی طرح وہ مہر جو عورت کو سپرد کردی ہو پھر قبل الدخول خلع کیا جائے تو اس کا بھی مطالبہ ساقط ہو جائے گا وغیرہ۔اس کے علاوہ دیون اور دیگر حقوق جو کسی اور سبب سے واجب ہوئے ہوں ساقط نہیں ہوں گے۔(فتاوی خانیہ:۵۳۰/۱ زکریا)

باب الظهار

کفارہ ظہار میں مشترکہ غلام کا نصف آزاد کرنا

ایک شخص نے کفارۂ ظہار میں مشترک غلام کا نصف آزاد کر دیا اور باقی حصہ کی قیمت کا ضامن ہو گیا پھر اس کو بھی آزاد کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر آزاد کرنے والا مالدار ہے تو جائز ہے اور تنگدست ہے تو جائز نہیں ہے۔

وان اعتق نصف عبد مشترك عن الكفارة وضمن قيمة باقيه فأعتقه لم يجز عند أبي حنيفة وقال أبويوسف ومحمد يجزئه ان كان المعتق موسرا وان كان معسرا لم يجز۔ (قدوری: ۵۲۳ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة أن نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة. (هدايه: ۴۲۰/۲ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہوتا ہے، اس لیے جب اس نے آدھا غلام آزاد کیا تو وہ آزاد ہو گیا؛ لیکن کفارہ ادا نہیں ہوا اور رہا نصف آخر جو اس کے شریک کی ملک میں ہے اس میں نقصان واقع ہو گیا پس جب وہ ضمان دیکر اس کا مالک ہوا تو ناقص کا مالک ہوا اور ناقص غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اعتق نصف عبد مشترك وضمن قيمة باقيه وأعتقه لم يجز عند ابى حنيفة وعند هما يجوز: وهذه من فروع تجزى العتق وقد قال الاسبيجابى فيه الصحيح قول أبى حنفية وعلى هذا مشى المحبوبى والنسفى وغير هما، التصحيح والترجيح : ٣٥٥ .

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو حرر نصف عبد مشترك وضمن باقيه لايجوز خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الأبحر :١/ ٢٨٤ بيروت)

کفارہ ظہار میں نصف غلام آزاد کرکے جماع کرنا

اگر کفارہ کا نصف غلام ازاد کیا پھر اس عورت سے جماع کرلیا جس سے ظہار کیا تھا اس کے بعد دوسرا نصف آزاد کیا تو امام صاحب کے نزدیک کفارہ کی طرف سے یہ غلام ازاد کرنا کافی نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک کافی ہوجائے گا۔

وان اعتق نصف عبده ثم جامعها ثم اعتق باقيه لم يجزه عنده وعند هما يجزئه۔ (الاختيار :٣/ ١٨٠ بيروت، قدورى :٥٢٣)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التى ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز قال فى الهداية عند ابى حنيفة لأن الاعتاق يتجزأ عنده وقد قدمنا تصحيح الاسبيجابى لقول الامام فى تجزى الاعتاق وعلى هذا مشى المحبوبى والنسفى وغيرهما۔ (التصحيح والترجيح :٣٥٥ بيروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا لو حرر نصف عبده ثم جامع المظاهر منها ثم حرر باقيه (فانه لايجوز عنده.... خلافا لهما) (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الابحر :١/ ٢٨٤ بيروت)

کفارہ ظہار کے روزوں کے درمیان وطی کرلینا

جس عورت سے ظہار کیا تھا اگر دو ماہ کے اندر اس سے وطی کرلی خواہ رات میں جان بوجھ کر

ہو یا دن میں انجانے میں تو طرفینؒ کے نزدیک ازسرنو روزے رکھے گا، امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ازسرنو روزہ رکھنا لازم نہیں ہے۔

فان جامع التی ظاهر منها فی خلال الشهر ین لیلا عامدا أو نهارا ناسیا استأنف عند ابی حنیفة ومحمد (وقال أبو یوسف لاستأنف) قدوری : ٥٢٤ بشری، الاختیار :٣/ ١٨٠ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولهما أن الشرط فی الصوم قبل المسیس وان یکون خالیا عنه ضرورةً بالنص و هذا الشرط ینعدم به فیستأنف وان افطر منها یوما بعذر أو بغیر عذر استأنف لفوات التتابع وهو قادر علیه عادة. (هدایه :٣٢١/٣ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارۂ صوم کے لئے دوشرطوں کی رعایت ضروری ہے ایک روزہ وطی سے پہلے ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ وطی سے خالی ہو یعنی وطی سے پہلے پورے دو مہینے کے روزے پے در پے مکمل ہونے چاہئے لیکن درمیان میں وطی کرنے کی وجہ سے شرط پوری نہ ہونے کی بناء پر کفارہ باطل ہوگیا لہٰذا ازسرنو رکھنے پڑیں گے۔

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

(١) فان وطئها فیهما لیلا عمدا أو نهارا ناسیا استأنف خلافا لأبی یوسف (مجمع الأنهر :٢/ ١٢٣ کوئٹه)

(٢) خلافا لأبی یوسف : أی قال الشرط عدم فساد الصوم فلو وطأها لیلا أو نهارا ناسیا لایستأنف والصحیح قولهما لأن المأمور به صیام شهرین متتابعین لامسیس فیهما (مجمع الأنهر :٢/ ١٢٣ کوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

فان وطئ فیهما لیلا أو یوما ناسیا أو أفطر استأنف الصوم أی وطئ المظاهر منها عندأبی حنفیة ومحمد وقال أبویوسف : الشرط عدم فساد الصوم فلو جامعها لیلا أونهارا ناسیا لایستأنف والصحیح قولهما لأن المأموربه صیام شهرین متتابعین

لامسیس فیهما فاذا جامعها فی خلالهما لم یأت بالمور به (البحر الرائق : ٤/ ١٧٨ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

استأنف الصوم عند أبی حنیفة و محمد ، قال فی زاد الفقهاء وقال أبو یوسف و الشافعی : لایسأنف و الصحیح قولنا و علیه مشی البرهانی و النسفی و الموصلی و صدر الشریعة۔ (التصحیح و الترجیح :٣٥٥ بیروت)

باب اللعان

لعان کی فرقت طلاق یا حرمت مؤبدہ

جب میاں بیوی دونوں لعان کرلے تو قاضی تفریق کردے گا اور فرقت طرفینؒ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حرمت مؤبدہ ہوگی۔

و اذا التعنا فرق القاضی بینهما و کانت الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنیفة و محمد و قال ابویوسفؒ یکون تحریما مؤبدا۔ (قدوری : ٥٣٨، الاختیار :٣/ ١٨٥)

اس مسئلہ میں میں فتوی طرفین کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الاکذاب رجوع و الشهادة بعد الرجوع لاحکم لها و لایجتمعان مادامامتلا عنین ولم یبق التلاعن و لاحکمه بعد الاکذاب فیجتمعان۔(هدایه: ٤٢٤/٢ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے رجوع کرنا ہے اور رجوع کرنے کے بعد شہادت کا حکم باطل ہو جاتا ہے اور حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب تک وہ لعان کرنے والے ہیں تب تک جمع نہیں سکتے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد نہ باہمی لعان باقی رہا اور نہ اس کا حکم، لہذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

و اذا تلاعنافرق الحاکم بینهما...... وهوای التفریق طلقة باینة علی الصحیح فیجب العدة مع النفقة و السکنی هذا عند الطرفین. (مجمع الانهر :٢/ ١٣٣ کوئٹه)

علامہ قہستانی فرماتے ہیں:

ثم ای بعد اللعان یفرق القاضی بینھما.... فتبین بطلقة علی الصحیح فتجب العدة مع النفقة و السکنی و ھذا عند الطرفین (جامع الرموز : ٥٦٩/١ کراچی)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

و اذا فرغا من الملاعنة فرق القاضی بینھما و ان أبیا التفریق فیکون تطلیقة بائنة۔ (فتاوی سراجیة : ٢٣٠ زم زم افریقه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

و کانت الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنفیة و محمد و قال ابو یوسف تحریما مؤبدا قال الاسبیجابی و الصحیح قولھما.(التصحیح و الترجیح :٣٥٦)

حمل کا انکار کرنے پر لعان

اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو امام صاحب کے نزدیک لعان واجب نہیں ہوگا، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو لعان واجب ہوگا۔

و اذا قال : حملك لیس منی فلا لعان وقالا ان ولدت لأقل من ستة أشهر من یوم القذف یجب اللعان (الاختیار :٣/ ١٨٦ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنه لایتیقن بقیام الحمل فلم یصیر قاذفا، قلنااذا لم یکن قذفا فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانه قال ان کان بك حمل فلیس منی و القذف لایصح تعلیقه بالشرط.(ھدایة :٤٢٥/٢ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت حمل کی نفی کی گئی اس وقت حمل کا ہونا یقینی نہیں ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کہ پیٹ میں ہوا بھری ہو جس کو حمل خیال کر لیا گیا ہو، اس وجہ سے شوہر تہمت لگانے والا شمار نہ ہوگا اور جب قذف ثابت نہیں ہوا تو لعان واجب نہ ہوگا۔

رہا مسئلہ چھ مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہونے کا تو اس سے بھی قذف ثابت کر کے لعان واجب

نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ جس وقت شوہر نے حمل کی نفی کی اس وقت تو حمل کے متیقن نہ ہونے کی وجہ سے قذف نہیں ہوا؛ البتہ شوہر کا کلام معلق بالشرط کی طرح ہو گیا کہ شوہر نے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ حمل مجھ سے نہیں ہے اور قذف کو شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہوتا اور جب قذف نہیں ہوا تو لعان بھی واجب نہیں ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وإذا قال الزوج ليس حملك منى فلا لعان : قال فی الهداية وهذا قول أبی حنيفة.... وقال أبو يوسف ومحمد واللعان يجب اذا جاء ت به لأقل من ستة أشهر ومشى على قول الامام الامام البرهانی والنسفی والمصلی وصدر الشريعة (التصحيح الترجيح : ٣٥٦ بيروت)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ولابنفی الحمل لأنه لايتيقن بقيامه عند القذف لاحتمال أنه انتفاخ ولو تيقنا بقيامه وقته، بأن ولدت لأقل من ستة أشهر صار كأنه قال ان كنت حاملا فحملك ليس منى والقذف لايصح تعليقه بالشرط وهذا قول الامام وعند هما يجرى اللعان اذا جاء ت به لأقل من ستة أشهر للتيقن بقيامه وجوابه ما مر.(البحر الرائق :٢٠٤/٤ زكريا، مثله فی رد المحتار على الدر :١٩١/٥ زكريا، تبيين : ٢٣٥/٣ زكريا)

پیدائش کے بعد نسب کی نفی کب تک درست ہے

امام صاحب کے نزدیک مرد نے بچے کی پیدائش کے بعد فوراً ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی ہے یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں، اس زمانہ میں بچے کے نسب کی نفی کر دی تو نفی کرنا صحیح ہے اور اس کی وجہ سے لعان جاری ہوگا اور اگر اس زمانہ کے بعد نفی کی تو لعان جاری ہوگا البتہ نسب ثابت رہے گا اور نفی درست نہ ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ مدت نفاس کے اندر اندر بچے کی نفی کرنا صحیح ہے، اس کے بعد نہیں۔

واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة أوفی الحال التی تقبل التهنئة فيها وتبتاع له آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب وقال أبويوسف ؒ

ومحمد يصح نفيه فى مدة النفاس(قدورى : ٥٢٩ بشرى)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے:

ولـه أنه لا معنى للتقدير لأن الزمان للتأمل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا مايدل عليه وهو قبوله التهنية أو سكوته عند التهنية أو ابتياعه متاع الولادة أومضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفى (هدايه: ٤٢٦/٢ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیوں کہ زمانہ تأمل اور غور وخوض کے لئے ہوتا ہے اور تأمل اور غور کرنے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں، اس لیے ہم نے ان چیزوں کا اعتبار کیا جو بچہ کی نفی نہ کرنے پر دلالت کرتی ہیں اور وہ چیزیں جو بچہ کی نفی نہ کرنے پر دلالت کرتی ہیں وہ بچہ کی ولادت پر مبارکبادی قبول کرنا یا مبارک بادی کے وقت خاموش رہنا یا ولادت کا سامان خریدنا یا اتنے وقت کا ایسی حالت میں گذر جانا کہ شوہر نے بچہ کی نفی نہیں کی؛ یہ سب باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شوہر بچہ کی پیدائش سے خوش ہے، اور اس کو اپنا فرزند سمجھتا ہے، اب اگر اس کے بعد نفی کرتا ہے تو یہ نفی کرنا درست نہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

نـفى الولد عند التهنئة وابتياع آلة الولادة صح وبعده لا ولاعن فيهما، قال الشامى : قوله وبـعـده لا أى بـعـد قبول التهنئة أو سكوته عندها وشراء آلة الولادة و سكوته عن النفى ومـضى ذلك الوقت اقرار منه، قال فى الفتح : وهذا من المواضع التى اعتبر فيه السكوت رضـا الا فـى رواية عـن مـحمد فى ولد الأمة : اذا هنئ به فسكت لايكون قبولا لأنه غير ثـابـت إلا بـالـدعـوـة والسكوت ليس دعوة ونسب ولد المنكوحة ثابت منه فسكوته يسقط حقه فى النفى.(شامى :٥/ ١٦٢ زكريا)

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

(قـولـه وبـعـده لا) أى ان انـفـاه بـعـد زمـان الابتيـاع والتهـنئة لاينتفى عنده وهو الصحيح. (طحطاوى على الدر : ٢٠٨/٢ مكتبه الاتحاد ديوبند)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

ولـو نـفى الزوج الولد عند التهنئة أوابتياع آلة الولادة صح نفيه ولا عن به و ان نفى

بعد ذلك لاعن لوجود القذف ولا ينتفى نسب الولد وعندهما يصح النفى فى مدة النفاس والصحيح قول الامام (الدر المنتقى : ٢/ ١٣٦ كوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة أوفى الحال التى تقبل التهنئة وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب و قال أبو يوسف ومحمد : يجوز نفيه فى مدة النفاس ، قال أبو المعالى الصحيح قول أبى حنيفة واعتمده المحبوبى والنسفى والموصلى وصدر الشريعة. (التصحيح والترجيح :٣٥٦ بيروت)

باب العدة

عدت طلاق میں شوہر کا انتقال

مرض الموت میں کسی عورت کو طلاق دی گئی اور مطلقہ کی عدت ہی میں شوہر کا انتقال ہوا، اس طرح مطلقہ وارث ہوئی، تو اس صورت میں طلاق کی عدت جاری رہتے ہوئے اس پر شوہر کی عدت وفات بھی آ گئی، تو طرفینؒ کے نزدیک اس کی عدت دو مدتوں میں سے مدت دراز ہوگی امام ابو یوسف کے نزدیک تین حیض ہوگی۔

واذا ورثت المطلقة فى المرض فعدتها أبعد الأجلين عند أبى حنفية و محمد وقال ابويوسف عدتها ثلث حيض. (قدورى : ٥٣٢ بشرى ، الاختيار : ٣/ ١٨٩ بيروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے:

ولهما أنه لما بقى فى حق الارث يجعل باقيا فى حق العدة احتياطا فيجمع بينهما.(هداية :٢/٤٢٩ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب نکاح وراثت کے حق میں باقی ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں شمار کیا جائے گا، اوراس وجہ سے دونوں عدتیں جمع کر دی گئیں کیوں کہ وہ عورت حقیقتاً تو بائنہ ہے اور حکماً متوفی عنھا زوجہا ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وزوجة الفار ابعد الأجلين أى عدة زوجة الفار ابعد الأجلين من عدة الوفاة ومن عدة الطلاق... وقال أبو يوسف : تعتد عدة الطلاق وهو القياس. ... وجه الاستحسان أنها لما ورثت جعل النكاح قائما حكما الخ (تبيين :٣/ ٢٥٤ زكريا مثله فى النهر :٢/ ٤٧٩ دار الايمان سهارنپور)

خلاصہ یہ کہ صاحب تبیین اور صاحب نہر نے طرفین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا ورثت المطلقة فى المرض فعدتها ابعد الأجلين ، قال جمال الاسلام فى شرحه : وهذا قول أبى حنفية ومحمد وقال أبويوسف: عدتها ثلاث حيض والصحيح قولهما واعتمده المحبوبى والنسفى وغيرهما. (التصحيح والترجيح : ٣٥٨ بيروت)

یعنی اصحاب متون نے بھی طرفین کے قول کو اختیار کیا ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ومن طلقت فى مرض موت رجعيا كالزوجة وان بائنا تعتد بأبعد الأجلين وعند ابى يوسف كالرجعى. (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر : ١/ ٢٩١ بيروت)

معتدہ بائنہ سے شوہر دوسرا نکاح کر کے طلاق قبل الدخول دے

اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر عدت میں اس سے نکاح کرلیا، اور قبل الدخول طلاق دے دی تو شیخین کے نزدیک شوہر پر کامل مہر اور عورت پر مستقلا دوسری عدت واجب ہوگی، امام محمدؒ فرماتے ہیں: شوہر پر نصف مہر اور عورت پر پہلی عدت کو پورا کرنا واجب ہوگا۔

وإذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها فى عدتها وطلقها قبل أن يدخل بها فعليه مهر كامل و عليها عدة مستقبلة عند أبى حنيفة و أبى يوسف و قال محمدؒ لها نصف المهر وعليها إتمام العدة الأولى. قدورى : ٥٣٦

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے۔صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنها مقبوضة فى يده حقيقة بالوطى الأولى و بقى أثره وهو العدة فإذا جدد

النکاح وهی مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق فی هذا النکاح ، کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یده یصیر قابضا بمجرد العقد، فوضح بهذا أنه طلاق بعد الدخول . هدایه : ۲-۴۳۱ .

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے اپنے شوہر کے قبضہ ہی میں ہے، اور ابھی تک وطی اولی کا اثر عدت بھی باقی ہے، پس جب شوہر نے عدت کے زمانے میں تجدید نکاح کیا، دراں حالیکہ وہ عورت نکاح اول کے دخول کی وجہ سے مقبوضہ بھی ہے تو نکاح اول میں دخول والا قبضہ اس دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس جب اس نے طلاق دی تو گویا نکاح ثانی میں بھی دخول کے بعد طلاق دی، لہٰذا شوہر پر پورا مہر اور عورت پر مستقلاً دوسری عدت واجب ہوگی، اس کی مثال غصب کا ایک مسئلہ ہے، وہ یہ ہے کہ غاصب نے مقبوضہ شیٔ مغصوب کو مالک سے خرید لیا تو وہ عقد بیع سے ہی قبضہ کرنے والا شمار ہوگا، جدید قبضہ کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیوں کہ جو قبضہ حالت غصب میں تھا وہی بیع کے قبضہ واجبہ کے قائم مقام ہوگیا، چنانچہ اس سے ثابت ہوا کہ نکاح ثانی کے بعد طلاق بعد الدخول ہے، نہ کہ قبل الدخول۔ اور طلاق بعد الدخول کی صورت میں کامل مہر اور عدت واجب ہوتی ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وإذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها فی عدتها و طلقها قبل أن یدخل بها فعلیه مهر کامل و علیها تمام عدة مستقبلة عند أبی حنیفة و أبی یوسف وقال محمد لها نصف المهر و علیها تمام العدة الأولی. قال الاسبیجابی الصحیح قولهما واختار المحبوبی و النسفی و غیرهما. التصحیح و الترجیح : ۳۶۱ .

معتدہ کے بچے کا نسب

کسی معتدۃ نے بچہ جنا تو امام صاحب کے نزدیک جب تک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کے پیدا ہونے کی گواہی نہ دیں اس کا نسب ثابت نہ ہوگا الا یہ کہ وہاں حمل ظاہر ہو یا شوہر اس کا اعتراف کر لے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں ایک عورت کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائے گا۔

واذا ولـدت الـمعتـدة ولـدا لـم يثبـت نسبه عند ابی حنفيةؒ الا أن يشهد بولادتها رجلان أو رجل وامرأتان الا أن يكون هناك حبل ظاهر أو اعتراف من قبل الزوج فيثبت من غير شهادة ، وقال أبويوسف ومحمد يثبت فی الجميع بشهادة امرأة واحدة۔(قدوری : ٥٣٧ بشری، الاختيار :٣/ ١٩٦ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنفية أن العدة تنقضی باقرارها بوضع الحمل والمنقضی ليس بحجة فمست الحاجة الی اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل أوصدر الاعتراف من الزوج لأن النسب ثابت قبل الولادة والتعين يثبت بشهادتها۔(هدايه ٤٣٦/٢ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو اس کی عدت گذر گئی اور جو چیز گذر گئی وہ حجت نہیں ہوتی بلکہ حجت وہ ہوتی ہے جو موجود ہو پس نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی چنانچہ شہادت تامہ کا ہونا ضروری ہے اور شہادت تامہ یہ ہے کہ دو مرد گواہی دیں یا دو عورتیں اور ایک مرد؛ ہاں اگر حمل ظاہر ہو یا شوہر حمل کا اقرار کر چکا تو کمال شہادت کی شرط نہیں اس لئے کہ نسب تو ولادت سے پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے اور رہا مسئلہ تعیین کا تو وہ ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابی حنيفة الا أن يشهد بولادته رجلان أو رجل وامرأتان...... ألخ واعتمد قوله المحبوبی والنسفی والموصلی وصدر الشريعة۔ (التصحيح والترجيح :٣٦١ بيروت)

قاضی خان میں ہے:

وان جحدت الورثة الولادة ولا النسب الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فی قول ابی حنيفة وقال صاحباه : يثبت بشهادة القابلة (القول المقدم فيه راجح كما هودابه)(فتاوی قاضيخان : ١/ ٥٥٧ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولاتثبت ولادة المعتدة الابشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعندهما تكفى شهادة امرأة واحدة وان كان حبل ظاهر أو اعترف الزوج به تثبت بمجرد قولها فلا احتياج الى الشهادة وعندهما لابد من شهادة امرأة۔(القول المقدم فيه راجح كما صرح الشامى) (۲۹٦/۱ بيروت)

علامہ سراج الدین اُوشی فرماتے ہیں:

المطلقة طلاقا بائنا أو رجعيا اذا جاء ت بالولد لايثبت النسب الابشهادة رجلين اورجل وامرأتين بخلاف ماااذا أقر الزوج بالحبل وكان الحبل ظاهرا حتى يثبت بشهادة القابلة۔(فتاوى سراجية :۲۳٤ زم زم افريقه)

ان ولدت فأنت طالق کا حکم

شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو نے بچہ جنا تو تجھے طلاق؛ پھر ایک عورت نے بچہ جننے پر گواہی دی تو امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ واقع ہو جائے گی۔

ولو قال لها: ان ولدت فأنت طالق فشهدت امرأة بالولادة لم تطلق وقالا تطلق.(الاختيار :۳/ ۱۹٦ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح اور مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ولأبى حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لأن شهادتهن ضرورية فى حق الولادة فلا تظهر فى حق الطلاق لانه ينفك عنها (هدايه : ۲/ ٤۳۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر پر حانث ہونے کا دعوی کیا ہے یعنی وقوع طلاق کا اور شوہر اس کا منکر ہے لہٰذا عورت کا یہ دعوی بغیر حجت کاملہ کے ثابت نہیں ہوگا اور رہا مسئلہ ولادت کے باب میں ایک عورت کی شہادت کے معتبر ہونے کا تو وہ ضرورۃً معتبر ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے، اس سے تجاوز نہیں کرتی ،لہٰذا ولادت کے باب میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہوگی اور اس کے علاوہ طلاق وغیرہ میں نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق اس کے لوازمات میں سے نہیں ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان علق طلاقها بالولادة فشهدت بها امرأة لاتطلق خلافا لهما. (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى البحر: ١/ ٢٩٧ بيروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔

(وقایۃ ۲/۴۵ مکتبہ تھانوی، کنز ۴۸ بیروت، مختار متن الاختیار: ۳/۱۹۶ بیروت)

حاملہ کے حمل کے اقرار کے بعد ولادت پر طلاق کو معلق کرنا

اگر شوہر نے کسی عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کرلیا پھر اس کو کہا کہ اگر تو نے بچہ جنا تو تجھے تین طلاق، اس کے بعد اس عورت نے ولادت کا اقرار کیا تو امام صاحب کے نزدیک بغیر شہادت کے محض اس کے قول سے ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک عورت کی گواہی کا ہونا ضروری ہے، اس کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وان اعترف بالحبل تطلق لمجرد قولها وقالا لابد من شهادة امرأة تشهد بالولادة(الاختيار: ٣/ ١٩٧ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأن الاقراربالحبل اقراربما يفضى اليه وهو الولادة ولانه اقر بكونها مؤتمنة فيقبل قولها فى رد الامانة (هدايه : ٢/ ٤٣٧ بلال)

امام صاحبؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں:

(۱) شوہر کی جانب سے اپنی بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار درحقیقت ولادت کا اقرار ہے اور جب شوہر کی طرف سے ولادت کا اقرار پایا گیا تو شہادت کی ضرورت باقی نہ رہی۔(۲) شوہر نے اپنی بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار کر کے اس کے امینۃ ہونے کا اقرار کیا ہے اور امانت واپس کرنے میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے لہٰذا بغیر شہادت کے اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان اعترف بالحبل تطلق بمجرد قولها وعندهما لابد من شهادة امرأة (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ١/ ٢٩٧ بيروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔(کنز:۴۸ بیروت، وقایہ:۱۴۵/۲ مکتبہ تھانوی، مختار متن الاختیار:۱۹۶/۳ بیروت)

باب النفقه

بیوی کے نفقه میں ایک خادم یا دو خادم

طرفینؒ کے نزدیک شوہر پر بیوی کے لئے ایک خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دو خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا۔

ویفرض لها نفقة حادم واحد..... وقال أبو یوسف یفرض لخادمین (الاختیار :٤/ ٤ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ اور علام قاسم وغیرہ نے طرفینؒ کا قول مفتی بہ ذکر کیا ہے ۔صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الواحد یقوم بالأمرین فلا ضرورة الی اثنین ولانه لو تولی کفایة بنفسه کان کافیا فکذا اذا قام الواحد مقام نفسه (هدایه :٢/ ٤٤٣ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم گھر کے اور باہر کے دونوں کے کام پورا کرسکتا ہے لہٰذا دو خادموں کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر خود بیوی کے کاموں کی کفایت کرلے تو بلا خادم کے بھی کافی ہوجاتا ہے تو اسی طرح اگر شوہر نے اپنی جگہ ایک خادم کو مقرر کردیا تو بھی کافی ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولا یفرض لأکثر من خادم واحد الهدایة وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف : یفرض لخادمین قال الاسبیجابی والصحیح قولهما وعلیه مشی المحبوبی والنسفی (التصحیح والترجیح :٣٦٧ بیروت)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وروی صاحب الاملاء عن ابی یوسف أن المرأة اذا کانت ممن یحل مقدار ها عن

خدمة خادم واحد أنفق على من لابد لها منه من الخدم ممن هو أكثر من الخادم الواحد أوالاثنين أو أكثر من ذلك قال : وبه نأخذ كذا فى غاية البيان۔وفى الظهيرية والوالجية المرأة اذا كانت من بنات الأشراف ولها خدم يجبر الزوج على نفقة خادمين۔فالحاصل أن المذهب الأقتصار على واحد مطلقا والماخوذ به عند المشايخ قول أبى يوسف۔(شامى :٥/ ٣٠٦ زكريا ومثله فى البحر : ٤/ ٣١٠ زكريا)

علامہ شلبی فرماتے ہیں

وروى أصحاب الاملاء عنه ؤأنه قال : ان المرأة ان كانت ممن يحل مقدار ها عن خدمة حادم واحد أنفق على من لابد لها منه من الخدم ممن هو أكثر من الخادم الواحد أو الاثنين أو اكثر من ذلك قال وبه نأخذ۔(حاشية الشلبى :٣/ ٣٠٧ زكريا)

علامہ شامی وغیرہ کے کلام کا خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایت تو ایک غلام پر ہی اقتضا کرنے کے بارے میں ہے، البتہ بقدرضرورت مشایخ نے امام ابو یوسف کے قول کو بھی اختیار کیا ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک بھی مشہور روایت کے مطابق طرفین کی طرح ایک ہی غلام کا نفقہ واجب ہوگا البتہ غیر مشہور روایت کے مطابق دواور اس سے زیادہ غلام واجب ہوں گے۔

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وعند ابى يوسف فى غير المشهور عنه لأن المشهور من قوله كقولهما كما فى الطحاوى (مجمع ا لأنهر :٢/ ١٧٧ كوئٹه)

علامہ شلبی فرماتے ہیں:

وعن ابى يوسف أنه يفرض نفقة خادمين ... وفى التحفة وهذا الذى ذكروه عن ابى يوسف غير المشهور عنه لأن المشهور من قوله كقولهما وبه صرح الطحاوى فى مختصره (حاشية الشلبى : ٣/ ٣٠٧ زكريا ، مختصر الطحاوى : ٢٢٣ كراچى)

شوہر کی موت کے بعد پیشگی دیے ہوئے نفقہ کا حکم

اگر شوہر نے بیوی کو ایک سال کا نفقہ پیشگی دیدیا پھر شوہر مر گیا تو شیخینؒ کے نزدیک عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جتنا زمانہ گذر گیا ہے اس کے نفقہ کا حساب کر لیا جائے اور جو بچے وہ شوہر کا ہوگا۔

وان اسلفها نفقة سنة ثم مات : لم يسترجع منهابشيئ ، وقال محمد يحتسب لها بنفقة مامضى وما بقى للزوج(قدورى ٥٤٤ بشرى)

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے۔

ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولارجوع فى الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما فى الهبة ولهذا لوهلكت من غير استهلاك لايسترد بشيئ منها بالاجماع۔ (هدايه : ٣/ ٤٤٤ بلال)

شیخیں کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے جو عورت کے قبضہ کر لینے سے تام بھی ہو گیا ہے اور ہبہ میں واہب اور موہوب لہ میں سے کسی ایک کی موت کے بعد دوسرا شخص شیئ موہوب میں رجوع نہیں کرسکتا ہے لہٰذا بیوی کو کوئی چیز ہبہ کر دینے کے بعد شوہر کے لئے اس سے رجوع کرنا درست نہیں ہے اور چونکہ ہبہ قبضہ کے ذریعہ تام ہو جاتا ہے، اسی بناء پر اگر نفقہ بغیر استہلاک کے ہلاک ہو جائے تو بالاجماع شوہر بیوی سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولاترد النفقة والكسوة المعجلة بموت أو طلاق عجلها الزوج أو أبوه ولو قائمة ، به يفتى۔قوله عجلها الزوج أو أبوه لما فى الولوالجية وغيرها أبو الزوج اذا دفع نفقة امرأة ابنه مائة ثم طلقها الزوج ليس للأب أن يسترد مادفع، لأنه لوأعطاها الزوج والمسألة بحالها لم يكن له ذلك عند ابى يوسف وعليه الفتوى (در المحتار مع الدر المختار:٥/٥ ٣١ زكريا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ولاترد المعجلة : اى لاترد النفقة المعجلة بموت أحدهما ونحوه بأن عجل لها نفقة شهر بعد فرض القاضى أو التراضى ثم مات أحدهما، أطلقه فشمل ما اذا كانت قائمة اوهالكة ، فان كانت هالكة فلا ترد شيئا اتفاقا وان كانت قائمة أو مستهلكة فكذلك عندهما۔وقال محمد: يحتسب لها نفقة مامضى وما بقى فهو للزوج وعلى هذا

الـخـلاف الـكسـوـة لأنهـا استـعـجـلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستـحـقـاق بـالـمـوت فبـطـل الـعـوض بقدره و لهما أنها صلة وقد اتصل بها القبض ولارجـوع فى الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما فى الهبة وفتح القدير، والفتوى على قولهما. البحر الرائق :٤/ ٣٢٣ زكريا مثله فى مجمع الأنهر :٢/ ١٨٤ كوئٹه

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولاتـرد الـنـفـقـة الـمـعجلة ولوقائمة لموت أحدهما او تطليقه اياها عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعليه الفتوى۔ (فتاوى هنديه :٢/ ٥٥١ زكريا)

والدین کا اپنے نفقہ میں بیٹے کا سامان بیچنا

امام صاحب کے نزدیک اگرلڑکے کے والدین نے اس کا سامان اپنے نفقہ میں بیچا تو جائز ہےاوراگرزمین بیچی تو جائزنہیں ہے۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی چیز کو بیچنا جائزنہیں ہے۔

واذا بـا ع الأب متـا ع ابنه فى نفقته جاز وقالا لايجوز ، وفى العقار لايجوز بالاجماع. (قدورى : ٥٤٧ بشرى الاختيار : ١٣/٤ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

واذا كـان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابوية واذا با ع ابوه متاعه فى نفقته جاز عـنـد ابـى حـنيـفة وهـذا استحسان ولابى حنيفة أن للاب ولاية الحفظ فى مال الغائب الاتـرى أن لـلـوصـى ذلك فـالأب أولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كـذلك الـعـقـار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الأقارب لانه لاولاية لهم أصـلا فـى التـصرف حالة الصغر ولا فى الحفظ بعد الكبر واذا جاز بيع الاب والثمن من جـنـس حـقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو با ع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له أن يأخذمنه بنفقته لأنه من جنس حقه۔ (هدايه :٢/ ٤٥٠ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ باب کو اپنے غائب بیٹے کے مال میں حفاظت کی ولایت حاصل ہےاورحفاظت ہی کی خاطر وصی کو یہ ولایت حاصل ہے کہ غائب بالغ وارث کے سامان کو فروخت کردے، پس جب وصی کو ولایت حاصل ہےتو باپ کواس کی شفقت کی زیادتی کی بناء پر بدرجہ اُولی ولایت حاصل ہوگی اور مال منقول کو بیچنا ازقبیل حفاظت ہے جبکہ مال غیرمنقولہ میں یہ

بات نہیں ہے، کیوں کہ وہ خود محفوظ ہوتے ہیں۔

بہرکیف جب یہ بیع جائز ہے تو اس سے حاصل ہونے والا ثمن چونکہ والدین کے حق نفقہ کی جنس میں سے ہے لہٰذا ان کے لئے شرعا جائز ہے کہ وہ اس میں سے اپنے نفقہ کے بقدر وصول کریں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

يبيع الأب لأنه له ولاية التصرف لا الأم ولا بقية اقاربه ولا القاضی اجماعا عرض ابنه الكبير الغائب لا الحاضر اجماعا لا عقاره۔

قوله لأن له ولاية التصرف ثم ذكر عبارة الهداية وغيرها الى أن قال و حاصله أن المنقول مما يخشى هلاكه فللأب بيعه حفظا له وبعد بيعه يصير الثمن من جنس حقه فله الانفاق منه ...... ثم ان ماذكر هنا قول الامام وهو الاستحسان وعندهما وهو القياس أن المنقول كالعقار لانقطاع ولاية الاب بالبلوغ۔ (شامی :٥ /٣٦٧ زكريا، مثله قال الزيلعی وابن نجيم وغيرهما) (تبيين :٣/ ٣٣٠ زكريا بحر :٤ ٣٦١ زكريا الدر المنتقى : ٢/ ٢٠٢ كوئٹه، مجمع الأنهر : ٢/ ٢٠١ كوئٹه)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

وہ مسائل جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہے۔

علامہ ابن نجیم نے البحرالرائق میں ایسے سات مسائل جمع کئے ہیں جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہے۔البحرالرائق ۳۵۳/۶ زکریا

لیکن علامہ شامی نے علامہ حموی کے حوالے سے پندرہ مسائل نقل کئے ہیں پھران میں سے تین مسائل پر ردفرما کرمزید آٹھ مسائل کا اضافہ کیا ہے، خلاصہ یہ کہ علامہ شامی کے بقول کل بیس مسائل ایسے ہیں جن میں امام زفرؒ کے قول پرفتوی دیا گیا ہے ذیل میں مختصراان مسائل کو ذکر کیا جاتا ہے، شامی ۳۳۰/۵ زکریا

(۱) زوجہ مفقود کے بینہ کے ذریعہ نکاح ثابت کرنے کی صورت میں قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے مفتی بہ قول کے مطابق اسے قرض لینے کا حکم دے سکتا ہے۔شامی ۵۶۵/۲۔۵۶۶ زکریا

(۲) جو مریض قیام سے عاجز ہو وہ مفتی بہ قول کے مطابق تشہد کی حالت میں ہی بیٹھ کر نماز پڑھے گا ۔شامی ۴۸۶/۲ زکریا

(۳) نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے والا بھی تشہد کی طرح ہی بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔شامی ۳۳۰/۵ زکریا

(۴) اگر بائع کے پاس مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو پھر اگر مرابحہ کے طور پر بیچنا چاہے تو بائع کے ذمہ یہ بتانا لازم ہے کہ میں نے اس کو صحیح سالم اتنی قیمت پر خریدا تھا، شامی ۳۶۰/۷ زکریا

(۵) جس شخص کو خصومت کا وکیل بنایا جائے وہ قبضہ کا وکیل نہ ہوگا۔شامی ۲۶۸/۸ زکریا

(۶) بادشاہ تک ناحق شکایت پہنچانے والا ضامن ہوگا۔شامی ۳۰۹/۹ زکریا

(۷) اگر کفیل سے مکفول بہ کو مجلس قضا میں سپرد کرنے کی شرط ہوئی تھی تو کفیل کے ذمہ مکفول بہ کو مجلس قضا میں سپرد کرنا ضروری ہے، ورنہ وہ اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔شامی ۵۶۸/۷ زکریا

(۸) کپڑے کے تھان کو جب تک پورا کھول کر نہ دیکھ لیا جائے خیار رویت ساقط نہ ہوگا۔شامی ۱۵۷/۷ زکریا

نوٹ: یہ اس زمانے کی بات تھی جب کپڑے کے ظاہر اور باطن میں فرق ہوتا تھا لیکن فی زماننا زیادہ فرق نہیں رہتا ہے لہذا ائمہ ثلاثہ کے مذہب پرفتوی ہوگا یعنی کپڑے کے تھان کو اوپر سے

دیکھنا ہی کافی سمجھا جائے گا۔(راقم)
(۹)اگر گھر خریدا گیا تو جب تک اس کا داخلی حصہ بھی نہ دیکھ لے صرف خارجی حصہ دیکھنے سے ہی خیار ساقط نہ ہوگا، شامی ۱۵۸/۷ از کریا
(۱۰)اگر کوئی مقروض دائن کو گھٹیا کے بجائے عمدہ دراہم ادا کرے تو دائن کو اسے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔شامی ۳۹۴/۷ زکریا
(۱۱)اگر شفیع نے طلب مواثبت اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت میں ایک مہینہ تک تاخیر کی تو حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔شامی ۳۳۰/۹ زکریا
(۱۲)اگر ملتقط نے لقطہ پر کئے ہوئے خرچ کو وصول کرنے لیے لقطہ کو اپنے پاس روکے رکھا تو اسے اس کا حق ہے لیکن اس دوران لقطہ ہلاک ہو گیا تو وہ مالک سے اپنا خرچہ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا ۔شامی ۴۴۲/۶
(۱۳)اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ضرب اور حساب کی نیت سے ''انت طالق واحدۃ فی ثنتین'' کہے تو اس پر دو طلاق واقع ہوگی۔شامی ۴۷۶/۴ زکریا
(۱۴)اگر آقا نے غلام سے کہا ''ان مت او قتلت فانت حر'' یعنی اگر میں مر گیا یا قتل کیا گیا تو تو آزاد ہے تو وہ غلام مدبر مطلق سمجھا جائے گا۔شامی ۴۴۹/۵ زکریا
(۱۵)اگر کوئی شخص متعینہ مدت کے لیے گواہوں کے سامنے نکاح موقت کرے تو وقت کی شرط لغو ہو جائے گی اور اس کا نکاح درست ہو جائے گا۔شامی ۱۴۹/۴ از کریا
(۱۶)دراہم اور دینار کا وقف عرف کے جاری ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔شامی ۵۵۶/۶ زکریا
(۱۷)اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے بیوی سمجھ کر وطی کر لی تو اگر یہ واقعہ رات میں پیش آیا ہے تو اس کو حد نہ لگے گی اور اگر دن کا ہے تو حد لگے گی۔شامی ۳۵/۶ زکریا
(۱۸)اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں چیز فلاں شخص کو عاریت پر نہ دوں گا پھر بعد میں حالف نے محلوف علیہ کے وکیل کو وہ چیز دے دی تو وہ حانث ہو جائیگا۔شامی ۶۳/۵ زکریا
(۱۹)وقتیہ نمازیں اسی طرح جمعہ اور وتر کی نماز جن کا بدل موجود ہے ان میں وقت کے نکل جانے

کے خوف کے خوف سے تیمّم کر کے فرض ادا کرنے کی اجازت ہے البتہ احوط یہ ہے کہ بعد میں اسے دہرا لے۔ شامی ۱/۴۱۳ زکریا

(۲۰) پانی کی نالیوں میں اگر گوبر کی لپائی کردی جائے اور گوبر کا اثر پانی میں ظاہر نہ ہو تو امام زفرؒ کی ایک روایت کے مطابق ماٴکول اللحم کا فضلہ پاک ہے اور امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا گوبر اصلاً تو نجس ہے مگر ضرورت اور عموم بلوی کے وقت اس کو پاک قرار دیا جائے گا ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھتے ہوئے متأخرین فقہاء نے محل ضرورت میں گوبر کی طہارت کا فتوی دیا ہے۔ شامی ۱/۳۳۶ زکریا

تنبیہ: یہ بیس مسائل ہیں جن میں علامہ شامی نے امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہونے کی صراحت کی ہے لیکن ان میں مسئلہ ۳/۴ میں فقط امام زفرؒ کا قول نہیں ہے امام ابو یوسفؒ بھی ساتھ میں ہیں لہٰذا یہ دونوں مسائل فقط امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں سے نہ ہوئے۔

اسی طرح چھ نمبر کا مسئلہ بھی اس سے خارج ہے اس لیے کہ اس میں امام زفرؒ کا نہیں فقط امام محمدؒ کا اختلاف ہے.....ابن نجیمؒ نے امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں اسے ذکر کر دیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ ۱۶/۲۰ بھی فقط امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں سے نہیں ہے، بل کہ امام محمدؒ بھی ساتھ ہی ہے لہٰذا یہ مسئلہ بھی امام زفرؒ کے مفتی بہ مسائل میں سے نہ ہوا، اسی طرح مسئلہ ۸ بھی فی زماننا امام زفرؒ کے قول کے مطابق مفتی بہ نہیں ہے، بلکہ ظاہر الروایت کے مطابق فتوی ہے، خلاصہ یہ کہ مذکورہ مسائل میں سے صرف چودہ مسائل امام زفرؒ کے مفتی بہ مسائل ہی سے رہے۔

فہرست مراجع

(۱) بخاری شریف

(۲) مسلم شریف

(۳) ابوداؤد شریف

(٤) ترمذی شریف

(٥) فیض الباری

(٦) معارف السنن

(۷) العرف الشذی

(۸) اعلاء السنن

(۹) رالمحتار علی الدرالمختار

(۱۰) طحطاوی علی الدر

(۱۱) تقریرات رافعی

(۱۲) بدائع الصنائع

(۱۳) الهدایه للمرغینانی

(١٤) الدرایه علی الهدایه

(١٥) نصب الرایه

(١٦) نصب الرایه

(۱۷) فتح القدیر

(۱۸) نتائج الافکار علی الفتح

(۱۹) البنایه

(۲۰) کنزالدقائق

(۲۱) تبیین الحقائق

(۲۲) حاشیة الشلبی علی التبیین

(۲۳) شرح عقود رسم المفتی

(۲٤) البحرالرائق

(۲٥) منحة الخالق

(۲٦) النهرالفائق

(۲۷) ملتقی الابحر

(۲۸) مجمع الانهر

(۲۹) الدرالمنتقی

(۳۰) ملتقی الابحر

(۳۱) تحفة الفقهاء

(۳۲) الفقه الاسلامی و أدلة

(۳۳) الفقه الحنفی و أدلة

(۳٤) الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید

(۳٥) جامع الرموز

(۳٦) مختصر الطحاوی

(۳۷) حاشیة الطحطاوی علی المراقی

(۳۸) المختصر القدوری

(۳۹) المعتصر علی القدوری

(٤٠) اللباب فی شرح الکتاب

(٤١) الجوهرة النیرة

(٤٢) شرح وقایه

(٤٣) فتح باب العنایة (شرح نقایة)

(٤٤) الاختیارلتعلیل المختار

(٤٥) التصحیح والترجیح

(٤٦) الموسوعة الفقهیه

(٤٧) القول الصواب فی مسائل الکتاب

(٤٨) مختارات النوازل

(٤٩) عقد الاستصناع وتطبیقاته المعاصرة

(٥٠) المحیط الکبیر

(٥١) الفتاوی الهندیة

(٥٢) فتاوی قاضی خان

(٥٣) فتاوی تاتارخانیة

(٥٤) فتاوی بزازیه

(٥٥) خلاصة الفتاوی

(٥٦) فتاوی نوازل

(٥٧) الحیلة الناجزة

(٥٨) فتاوی سراجیة

(٥٩) کفایت المفتی

(٦٠) کتاب المسائل

(٦١) کتاب الفتاوی

(٦٢) فتاوی حقانیه

(٦٣) محمود الفتاوی

(٦٤) فتاوی دارالعلوم زکریا

(٦٥) فتاوی قاسمیه

(٦٦) نئے مسائل اور فقه اکیڈمی کے فیصلے

(٦٧) جدید معاملات کے شرعی احکام

(٦٨) عین الهدایة

(٦٩) اشرف الهدایة

(٧٠) اثمار الهدایة